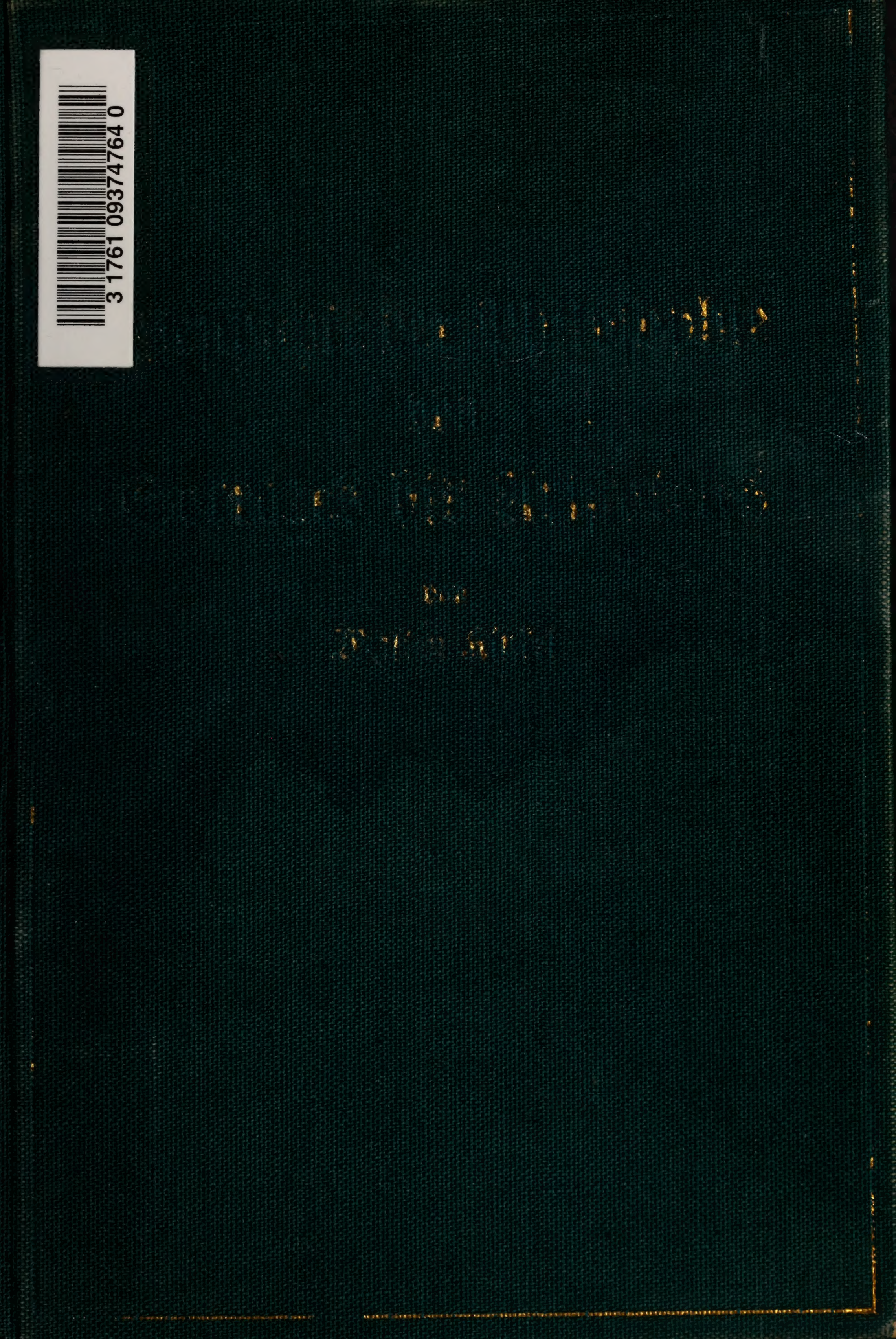
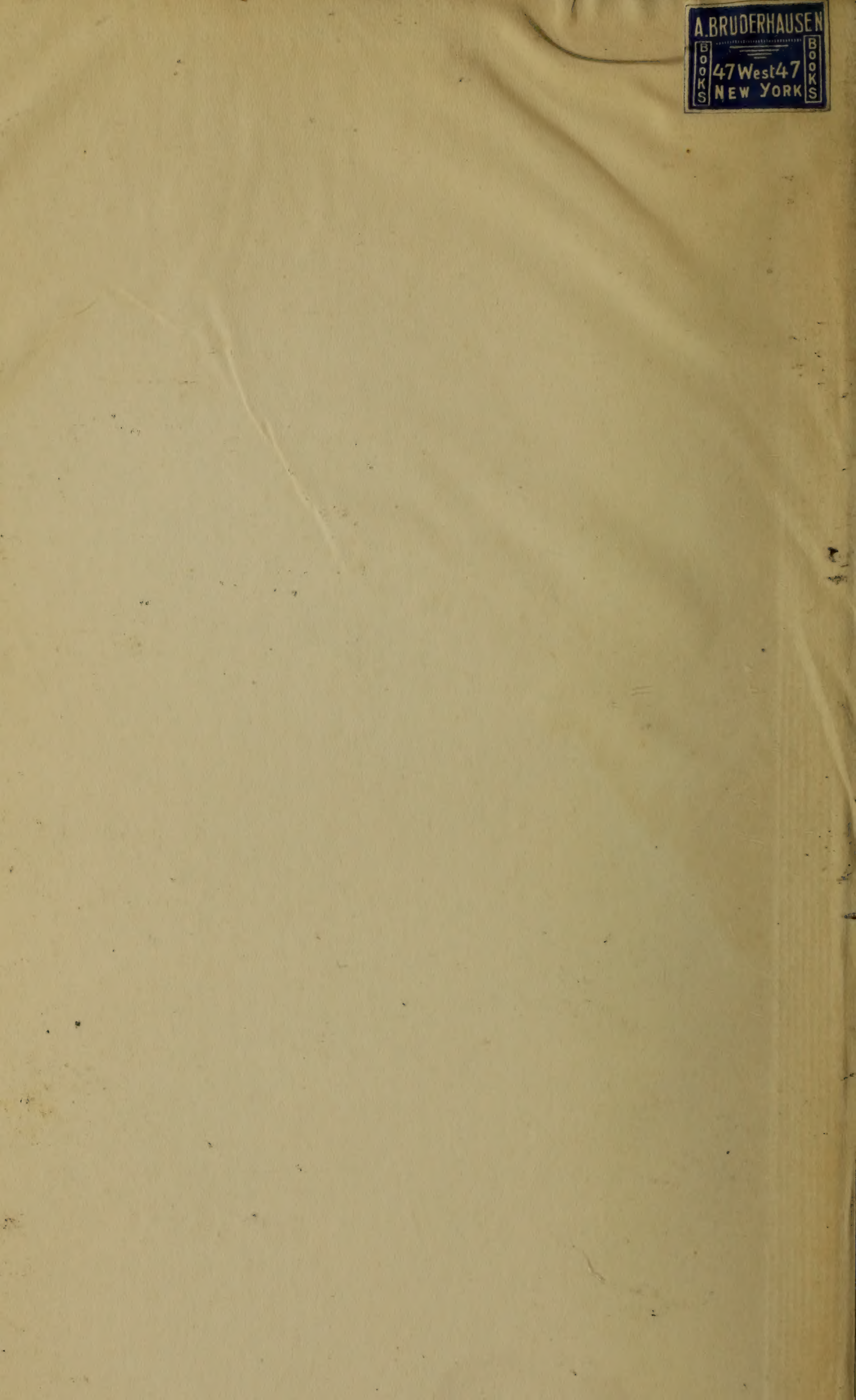
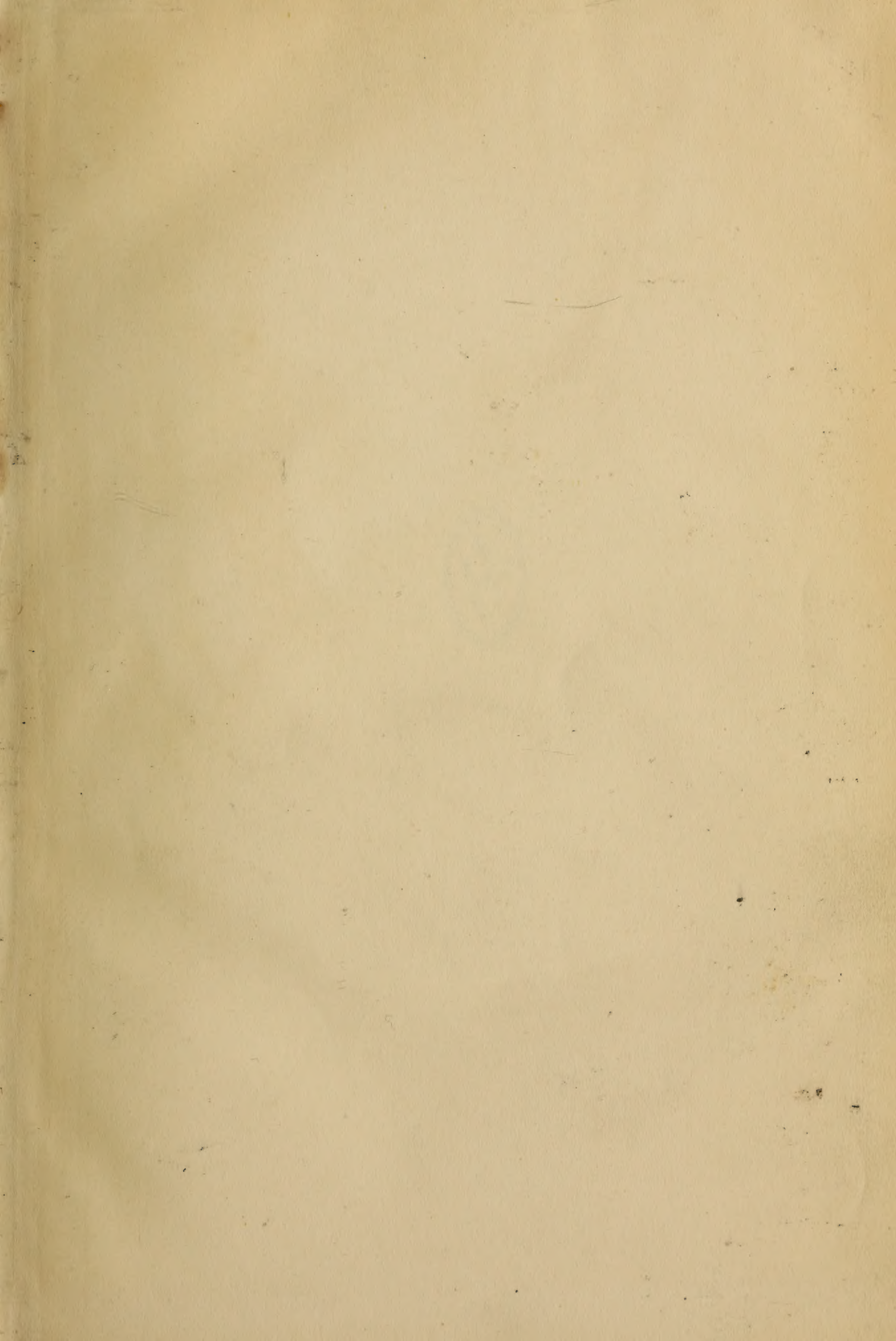
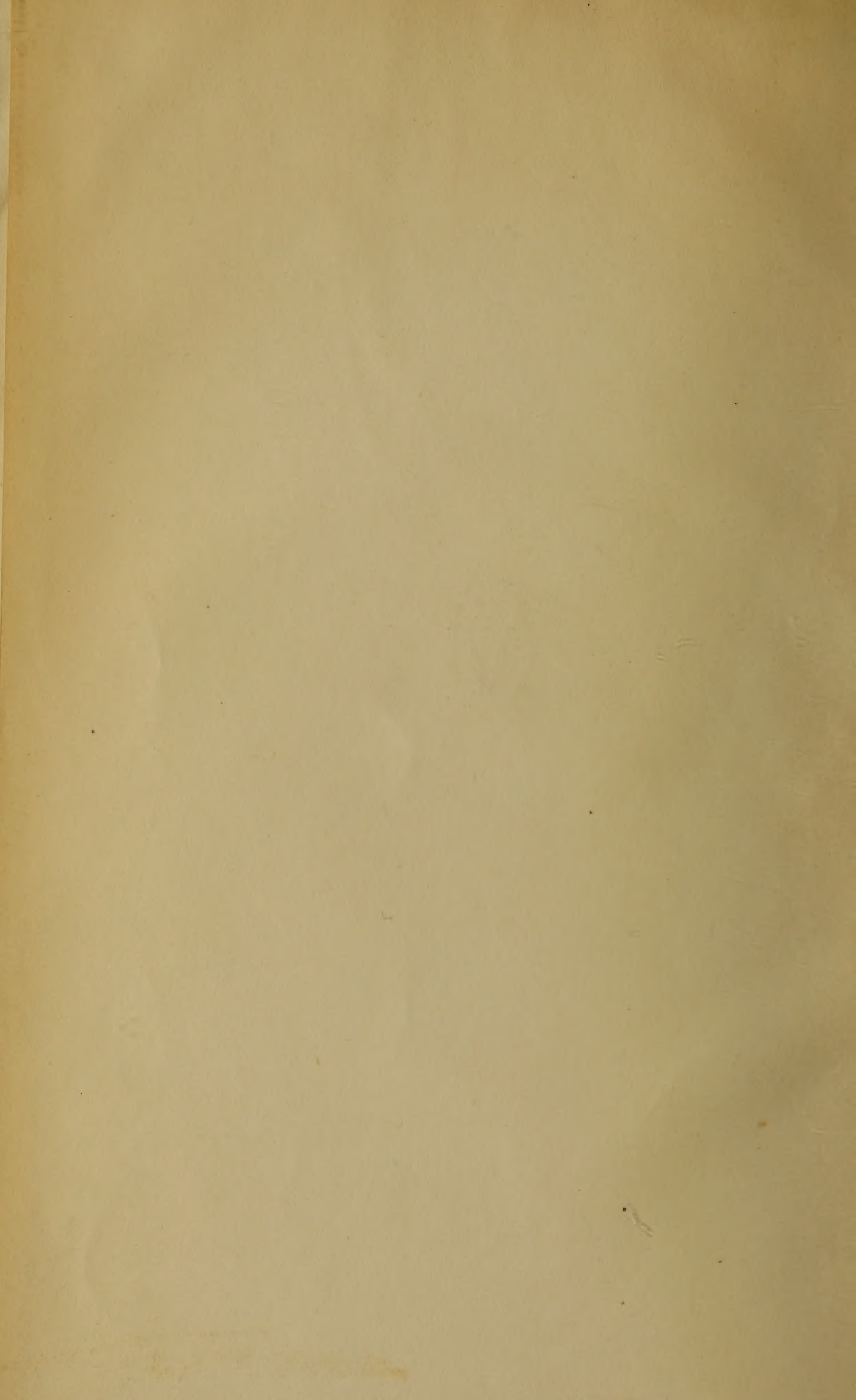



A. BRUDERHAUSEN
BOOKS
47 West 47
NEW YORK
BOOKS







Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Oscar Ewald, Nicolai Hartmann,
Richard Hönigswald, Walter Kinkel, Fritz Medicus,
Johannes M. Verweyen, Max Wundt

Band 2

Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles

von

Walter Kinkel



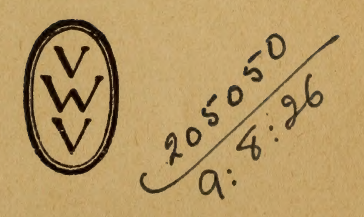
Berlin und Leipzig 1922

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp.

Geschichte der Philosophie
von
Sokrates bis Aristoteles

von

Walter Kinkel



Berlin und Leipzig 1922

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger
Walter de Gruyter & Co.
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.



Meinen Geschwistern

Albrecht und Else Kinkel

widme ich dieses Buch als Zeichen der Anhänglichkeit

Der Verfasser



Vorwort.

Wenn ich der Aufforderung des Verlages gefolgt bin, für die von ihm herausgegebene Geschichte der Philosophie die Bearbeitung des Zeitabschnitts von Sokrates bis Aristoteles zu übernehmen, obgleich doch bereits zwei verschiedene Darstellungen der alten Philosophie von mir vorliegen[1]), so habe ich dafür einen subjektiven und einen objektiven Grund anzugeben. Der subjektive liegt darin, daß ich der Überzeugung lebe, man könne zur Einsicht des Philosophen nur heranreifen, indem man sich immer wieder erneut innerlich mit den Klassikern der griechischen Philosophie auseinandersetzt. Den objektiven Grund kann man vielleicht in dem veränderten Gesichtspunkt finden, aus dem heraus ich den wertvollen Stoff behandelt habe. Was mein Ziel bei diesem Unternehmen war, ist nicht nur in der Einleitung und im Schlußwort klar ausgesprochen, sondern wird sich, wie ich hoffe, auch aus der Darstellung der Lehren der einzelnen Philosophen erkennen lassen.

Walter Kinkel.

[1]) 1. Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie (bis Platon) (Erschienen bei A. Töpelmann, Gießen) und 2. Allgemeine Geschichte der Philosophie oder Entwicklung des philosophischen Gedankens von Thales bis auf unsere Zeit. Bd. I Geist der Philosophie des Altertums (bei Zickfeldt, Osterwieck a. Harz).



Inhalts-Verzeichnis.



Einleitung.

Von der inneren Form der griechischen Seele als Hinführung zum Verständnis der griechischen Philosophie in ihrer Blütezeit.

Der Begriff der inneren Form, dessen wir uns in der Überschrift bedient haben, ist, obgleich an sich älteren Ursprungs (Shaftesbury) doch in die deutsche Literatur erst durch Goethe und Wilhelm v. Humboldt eingeführt worden. Goethe spricht in einer seiner Jugendrezensionen von der inneren Form des Dramas, die er höher bewertet als die in den sogenannten drei Einheiten sich darstellende äußere Form. Wilhelm von Humboldt hat die mannigfaltigste Anwendung des Begriffes, insbesondere in seiner Sprachphilosophie, zu machen gewußt. Aber ob sie sich nun dieses Ausdruckes bedienen oder nicht: die deutschen Klassiker der Literatur und Philosophie insgesamt bemühen sich, wenn es gilt, ein Verhältnis zum Geist des eigenen oder eines fremden Volkes zu gewinnen, um das Verständnis seiner inneren Form. Die innere Form ist das still wirkende Gesetz der Seele, welches zeugend und gestaltend überall die äußere Form gebiert. Wenn man daher diesen Begriff auf das Ganze eines Volkes oder einer Kulturepoche anwendet, so kann man darunter nichts Geringeres verstehen, als die Fülle und den Inbegriff aller zum Dasein strebenden und nach Wirklichkeit ringenden Ideen jenes Volkes oder jener Zeit.

Schon aus dieser vorläufigen Definition geht hervor, daß es Vermessenheit oder Torheit wäre, wenn wir hier versuchen wollten, die innere Form des griechischen Geistes zur Zeit seiner Blüte restlos zu enthüllen. Dazu haben die Kräfte der Größten nicht ausgereicht, und die kommenden Jahrhunderte und Jahrtausende werden diese Aufgabe niemals restlos lösen. Wenn schon das Individuum in seiner Besonderheit ein ewig nur annäherungsweise zu ergründendes Problem darstellt,

wieviel mehr die sich ständig erneuernde Einheit des Geistes eines Volkes, und dazu noch eines Volkes, wie es die Griechen des Altertums waren. Auch würde es ja weit über den Rahmen, den wir uns gesteckt haben, hinausgreifen, wenn wir die bezeichnete Aufgabe hier in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken und bei ihr länger als vorübergehend verweilen wollten, denn die Frage nach der inneren Form der griechischen Seele ist für uns nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck: das Wenige, was wir darüber zu sagen haben, soll nur dazu dienen, uns das Verständins der eigenartigen und unvergänglichen Leistungen der Philosophen der griechischen Blütezeit zu erschließen.

Die Anschauungen über das Wesen des Griechentums sind ebenso dem Fluß der Zeit unterworfen wie nach dem Ausspruch Heraklits alle Dinge der Welt überhaupt. Die Renaissance stellt die Werke Vergils über die des Homer. Für die Humanisten gipfelte die Bildung des Altertums in der literarischen Erscheinung Ciceros. Im 18. Jahrhundert lernte man um unter der Führung eines Winckelmann und Lessing. Durch sie wurde eine Auffassung des Griechentums eingeleitet, die in den Schriften Schillers, Humboldts und Hegels ihre schönste und beredtste Sprache gefunden hat. Wir Modernen haben wiederum umgelernt; vielleicht nur allzusehr. Denn wenn wir auch den Überschwang Humboldts nicht teilen können, der in seiner Schrift über Latium und Hellas u. a. O. die Griechen nicht nur als unerreichte, sondern auch als unerreichbare Muster hinstellt und in seiner Schrift „Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten“[1]) den Ausspruch tut:

> „Nichts Modernes ist mit etwas Antikem vergleichbar;
>
> mit Göttern
> soll sich nicht messen
> irgendein Mensch.
>
> (Goethe: Grenzen der Menschheit.)“

und wenn wir selbst die Anschauung Schillers nicht mehr zu teilen vermögen, daß es den Griechen vergönnt gewesen sei, ein wenn auch endliches und beschränktes Ideal der Menschheit restlos zu verwirklichen, so sollte man darüber doch nicht vergessen, daß es der kongenialen Schaffenskraft und dem Verständnis unserer Großen vergönnt gewesen ist, einige Grundzüge des griechischen Geistes und vermutlich gerade die-

[1]) Vgl. Akademie-Ausgabe von Humboldts Werken Bd. III, S. 196.

jenigen, welche die innere Form seiner ewig zeugenden seelischen Macht enthalten, zu entdecken.

In der Beurteilung eines Volkes und seiner Geistesgeschichte muß man, genau so wie wenn es sich um das Individuum handelt, über dem, was erreicht worden ist, nicht das Erstrebte vergessen. Daher bleibt denn auch von der Auffassung Winkelmanns, Schillers usw. wenigstens soviel bestehen: Die Griechen erstrebten und ersehnten die Darstellung des in sich harmonischen, nach der sinnlichen und geistigen Seite gleichmäßig ausgebildeten Menschentums. Weit entfernt, die Schwächen und Auswüchse zu verkennen, welche die Volksseele in Hellas auch in der Blüte ihrer Entfaltung zeigte, müssen wir doch dies zunächst behaupten und bekräftigen als zum Verständnis ihrer großen Philosophen unerläßlich, daß sie nämlich das innerste Wesen aller Kultur im Ebenmaß, in der ausgeglichenen Gesetzmäßigkeit und der freien Selbstbeherrschung alles Daseienden sahen. Wenn sich Winckelmann z. B. eine Vorstellung vom Griechen des Altertums machte, nach der alle diese Grundforderungen der griechischen Kultur im einzelnen verwirklicht gewesen seien, so ist dies nur zu begreiflich. Sind doch, wofür wir alsobald Proben erbringen werden, die Schriften gerade der größten unter den Griechen gesättigt mit Aussprüchen, welche die Sehnsucht zu diesem Ideal verraten. Und wenn wir hier einmal ganz ungriechisch sprechen dürfen, so möchten wir behaupten, daß die Sehnsucht und die Hoffnung allezeit der beste Teil der menschlichen Seele gewesen sind. Aber wir dürfen noch mehr vorwegnehmend sagen: Sowohl die Erzeugnisse der Wissenschaft und der Kunst, wenn man die exemplarischen Werke vor Augen behält, wie auch das Leben gerade ihrer bedeutendsten Philosophen haben sich jenem oben bezeichneten Ideal in hohem Maße angenähert. Daneben durchbricht dann freilich in der großen Menge der Griechen wie wucherndes Unkraut die Leidenschaftlichkeit der sinnlichen Natur den goldenen Zaun, den die Weisheit der Guten und Schönen errichtet hatte, und drängt sich mit Disteln und Nesseln in den blumengeschmückten Park geistiger Freiheit. Nicht Götter waren die Griechen, auch nicht ewige Muster für ewige Zeiten, aber in ihnen lebte vom Höchsten bis zum Geringsten ein Streben zum Göttlichen, das uns und alle kommenden Geschlechter ihnen verbindet, und das die Beschäftigung mit ihrer Kultur immer zu einer dankbaren und beglückenden Aufgabe macht.

Die innere Form der griechischen Seele zur Zeit höchster geistiger

Blüte Griechenlands ruht, wir sagten es schon, im Ebenmaß, im Gesetz und in der sich selbst beherrschenden und beschränkenden Form des Daseins. Freilich begehen wir wohl in gewissem Sinne ein Unrecht, wenn wir dieses Urteil so schlechthin auf das ganze Griechenvolk des Altertums ausdehnen. Weiß man doch, wie z. B. die dorischen Spartaner (ebenso aber auch die Kreter) im Gegensatz zu den jonischen Athenern das Hauptgewicht der Ausbildung der Bürger einseitig auf die Entwicklung des physischen Daseins des Menschen legten. Aber vielleicht ist es ein noch größeres Unrecht, wenn man die Stämme in dieser Weise isoliert, sondern man muß, wenn man schon ein allgemeines Urteil über das Griechentum wagen will, die Fähigkeit des Zusammenschauens aller Erscheinungen in eine Idee besitzen. Und da darf denn weder Sparta, noch Kreta, noch Athen im Gesamtbilde fehlen. Aber soviel muß man immerhin sogleich hinzufügen: es war zu Athen, wo der griechische Geist sich zuerst voll und ganz begriffen hat, und wo jene Annäherung an die Verwirklichung des Ideals eines in sich abgeschlossenen und harmonischen Menschen am vollkommensten erreicht worden ist. Der Geschichtsschreiber der Philosophie, der sich mit der höchsten Entfaltung des griechischen Geisteslebens beschäftigen muß, hat vor allen Dingen sein Auge nach Athen zu richten. Er wird dann erkennen, wie wahr das Wort ist, welches der größte Staatsmann Athens in bezug auf seine Heimatstadt gesprochen hat (nämlich Perikles in seiner Rede auf die ersten Gefallenen des peloponnesischen Krieges vgl. Thukydides II, 41), „und um es mit einem Wort zusammenzufassen, so sage ich, daß unsere Stadt die Schule der geistigen Bildung für ganz Griechenland sei . . . . . “ und er wird vielleicht hinzufügen „und auch der ganzen Menschheit“. Nach Athen strömten in der Zeit, von der wir hier sprechen müssen, die bildenden Künstler, die Dichter, Gelehrten und Philosophen aus den Kolonien und aus dem Peloponnes. In Athen allein war auch der geeignete Boden, der die mannigfaltigen Keime geistigen Seins, die die vergangene Zeit erzeugt hatte, zum Wachstum bringen konnte. Selbst das, was die kriegerischen Staaten Spartas und Kretas der Nachwelt Dauerndes überhaupt zu schenken hatten, mußte erst in Athen durch die Reflexion eines Platon und Aristoteles geläutert werden.

Es darf daher nicht wundernehmen, wenn wir in unseren folgenden Ausführungen immer wieder nach Attika und insbesondere nach Athen hindeuten müssen. Wir wollen und können aber deswegen das übrige Griechenland keineswegs aus dem Auge verlieren, sondern wir müssen

uns nur dessen bewußt bleiben, daß alle anderen Stadtstaaten Griechenlands in den von uns zu behandelnden Zeiten auf geistigem Gebiet nur wie Kinder erscheinen, die alles Köstliche und Gute, was sie finden, ihrer Mutter Athen darbringen, damit diese es zum Heile der Menschheit verwerte. In der rein pragmatischen Geschichtsschreibung freilich hätten wir es hier ja gerade mit den Tagen der griechischen Geschichte zu tun, in denen Athen seinem Gegner Sparta erliegt. Der Ausgang des unseligen peloponnesischen Krieges beraubte nicht nur zeitweilig Athen seiner Vormachtstellung, sondern legte auch den Grund zum Untergange der politischen Freiheit Griechenlands überhaupt. Aber welche Bedeutung kommt diesem ganzen politischen Treiben sub specie aeternitatis zu? Man möchte fast unwillig fragen: Was kümmern uns die Raufereien der griechischen Kleinstaaten untereinander? In der geistigen Kultur allein liegt der Ewigkeitswert, liegt, wenn man so sagen darf, der göttlich menschliche Endzweck des Griechentums überhaupt. Dieses Urteil wäre freilich nicht ganz gerecht.

Denn einmal ist Politik gegenüber dem geistigen Leben nichts Äußerliches, sondern die höchste Form, in der sich das sittliche Streben der Menschheit verwirklichen kann; sodann aber ist zu bedenken, daß gerade Athen es war, in dem sich die demokratische Freiheitsliebe in einer für künftige Geschlechter maßgebenden Form im staatlichen Gebilde verdichtet hat. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die pragmatische Geschichte Griechenlands zu verfolgen; aber unstatthaft ist es für den Geschichtsschreiber der Philosophie, an dem politischen Leben gänzlich achtlos vorüberzugehen. Denn wenn es wahr ist, und wir sind allerdings dieser Überzeugung, daß sich der sittliche Geist eines Volkes am reinsten in der Form seiner Staatenbildung ausspricht, dann ist schon aus diesem Grunde die Vernachlässigung der Betrachtung des politischen Lebens in der Kulturgeschichte und also auch der Geschichte der Philosophie ein Fehler. Der Zusammenhang zwischen dem politischen und dem allgemein kulturgeschichtlichen Denken eines Volkes liegt ja auch allzu offensichtlich zutage, als daß er hätte irgendeinem ernstlichen Denker, der sich mit derartigen Problemen beschäftigt hat, entgehen können. Interessant ist in dieser Hinsicht z. B. wie Winckelmann, der sehr zu Unrecht in den Köpfen mancher moderner Schriftsteller als ein der Wirklichkeit entfremdeter Utopist fungiert, in seiner berühmten Geschichte der Kunst des Altertums die hohe Vollendung der griechischen Kunst auf die Freiheitsliebe dieses Volkes zurückführt. Und diese ethisch poli-

tische Begründung verträgt sich bei ihm sehr wohl mit einer Theorie des Milieus, die vor derjenigen Taines das voraus hat, daß sie die unerforschten Tiefen des genialen zeugenden Geistes und die Spontaneität und Eigenart der Individualität nicht übersieht. Ein langes und wundervolles Kapitel widmet Winckelmann dem „Einfluß des Himmels in die Bildung", wobei er unter Himmel ganz allgemein die klimatischen und tellurischen Verhältnisse versteht. „Durch den Einfluß des Himmels", so sagt er, „bedeuten wir die Wirkung der verschiedenen Lage der Länder und der besonderen Witterung und Nahrung in denselben, in die Bildung der Einwohner, wie nicht weniger in ihre Art zu denken: das Klima, sagt Polybius, bildet die Sitten der Völker, ihre Gestalt und Farbe." [1]) So leitet er denn aus dem heiteren Himmel Joniens und Griechenlands zum Teil die Schönheit des griechischen Volkes ab; aber er vergißt nicht, aufs Sorgfältigste zu untersuchen, wieviel die geniale Selbsttätigkeit des so göttlich begabten Volkes an dieser ihrer schönen Erscheinung im Leben, in der Kunst und in der Wissenschaft verursacht hat.

Indessen nach dieser Abschweifung müssen wir, übrigens den Spuren Winckelmanns folgend, dazu zurückkehren, die Bedeutung des freiheitlichen demokratischen Geistes für die griechische Kultur in wenigen Worten zu würdigen. Wir müssen freilich gleich damit beginnen, daß wir auch hier das Streben von der Tat unterscheiden. Eine Sehnsucht nach wahrer sozialer und demokratischer Gestaltung des Lebens spricht sich unleugbar in der Geschichte des atheniſchen Staatswesens aus. Man liest auch gemeinhin in den Darstellungen der pragmatischen Geschichte Athens, daß diese Entwicklung wirklich zu einer reinen Demokratie geführt habe. Auf die mittelalterliche Monarchie folgte im 7. und 6. vorchristlichen Jahrhundert in der griechischen Polis gemeinhin die Auseinandersetzung zwischen dem aufstrebenden Bürgertum und der Aristokratie. Nach einer Periode der Herrschaft weniger aristokratischer Familien (Oligarchie) wurde dann überall die Grundlage zur demokratischen Verfassung gelegt (mit ganz wenigen Ausnahmen z. B. das agrarische Sparta), und auch der Rückschlag, welchen die Entwicklung der Demokratie durch den unglücklichen Ausgang des peloponnesischen Krieges (Herrschaft der 30 Tyrannen) erlitt, konnte, so heißt es, die Ausgestaltung der Demokratie in Athen im wesentlichen nicht verhindern.

[1]) Vgl. J. Winckelmann, Geschichte der Kunst des Altertums; ed. durch die Akademie der bildenden Künste, Wien 1776, Bd. I, S. 39.

Man hat auch ganz recht mit diesem Urteil, sofern man den Begriff der Demokratie zugrunde legt, den die Alten selbst besaßen, und der sich am reinsten vielleicht in den Schriften des Platon und Aristoteles ausdrückt. Aber man darf dann auch nur näher zusehen, um sofort zu erkennen, daß der moderne Begriff einer sozialen Demokratie von dem des Altertums himmelweit verschieden ist. Gerade bei Aristoteles wird es so recht deutlich, daß die Alten unter dem Demos das niedere Volk, den Pöbel verstanden, und daß also bei ihnen die Demokratie nicht im sozialen Sinne die Selbstregierung des gesamten Volkes, sondern die Herrschaft einer bestimmten Klasse, der Armen und zum Teil sogar der Nichtsteuerer bedeutet. Deswegen rechnet Aristoteles z. B. die Demokratie zu den schlechtesten Staatsverfassungen, deswegen hat auch Platon einer solchen Verfassung gegenüber nur eine ablehnende Geste; und so ist es gekommen, daß man Platon, durch diesen Umstand und durch seine aristokratische Abstammung bestochen, direkt zu den Aristokraten gezählt hat — Platon, den ersten Philosophen, der wenigstens für einen gewissen Stand eine Art von Kommunismus gefordert hat!

Es muß hier ausgesprochen werden, daß das, was man als die Vollendung der athenischen Demokratie entweder gepriesen oder getadelt findet, nichts weniger als eine Demokratie in dem Sinne modernen sozialen Denkens gewesen ist. Zwar dürfen wir nicht verkennen, daß die Fortbildungen, welche ein Perikles, Kleisthenes und Ephialtes der athenischen Verfassung gegeben haben, wenigstens teilweise von echt demokratischem und sozialem Geist erfüllt waren. Sie gingen aus dieser Gesinnung heraus gegen den plutokratischen, timokratischen Geist, den die drakonisch solonische Verfassung nicht abzuschütteln vermocht hatte, insofern energisch vor, als sie das System der Abschätzung politischer Rechte nach dem Besitz mehr und mehr untergruben und die dritte Klasse der Staatsbürger in den vollen Besitz politischer Rechte brachten. Aber sie schafften weder die Einrichtung der Metöken, die fast aller politischen Rechte bar waren, obgleich sie doch zu den freien Staatsbürgern zählten, noch die Sklaverei ab. Auch unter der Herrschaft der sogenannten athenischen Demokratie konnte ein Gegner den anderen vor Gericht dadurch seines Unrechts überzeugen, daß er die Sklaven desselben der Folterung preisgab. Ebensowenig besserte sich, ja es verschlechterte sich mehr und mehr die Stellung der Frau im öffentlichen Leben. Und zu alle dem kommt hinzu, daß die Zuteilung öffentlicher Ämter durch das Los zwar dem Begriff, den die Alten von der Demokratie hatten, entspricht,

dem Begriff aber, den wir Modernen von sozialer Demokratie haben aufs schärfste widerspricht.

Aber wenn wir auch diese und noch viele andere Fehler der sogenannten athenischen Demokratie noch so sehr hervorheben wollten, wir könnten doch die eine Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die Entwicklung des athenischen Staatswesens wenigstens dahin ging, daß die freien, in Athen geborenen Bürger Athens mehr und mehr in den Besitz wahrer politischer Freiheit, das heißt nämlich zur Anteilnahme an der Gesetzgebung und Rechtsprechung gelangten. Unter ihnen gab es keine Klasse mehr, die nur Objekt und nicht zugleich auch Subjekt der Gesetzgebung gewesen wäre. Die oben angedeuteten Fehler verhinderten freilich, daß auch dieser Vorzug sich rein auswirken konnte. Es erfolgte daher zwar häufig die mit solchen Verhältnissen notwendig verbundene Steigerung des Selbstgefühls, ohne doch zugleich das nötige Pflichtbewußtsein mitzuführen. Von hier aus verstehen sich die Auswüchse des Sykophantentums, der Großsprecherei, des Neides und der Angeberei, die mehr und mehr zutage traten, schon leicht. Wir werden aber noch weiter darauf hinzuweisen haben, wie diese Auswüchse aus der Veranlagung des athenischen Geistes auch an sich gleichsam naturnotwendig erfolgten.

Vorläufig wollen wir uns aber gern und mit größerer Freude der Betrachtung jenes Ideals reiner Menschlichkeit hingeben, in dem, wie wir es nun schon öfter gesagt haben, die innere Form des griechischen Geistes beruht, und die nicht zum geringsten Teil mit der schon von Winckelmann erkannten Freiheitsliebe zusammenhängt. Ebenso wie Winckelmann, Humboldt, Schiller usw. haben bereits die größten Denker des Altertums diese innere Form in dem Streben des griechischen Geistes nach Maß, Form und Gesetz gesehen. Es ist dies kein Widerspruch: denn die echte Freiheit äußert sich immer als Autonomie, das heißt als freiwillige Bindung durch ein selbsterzeugtes Gesetz. Daher ist denn die Tugend, welche fast alle griechischen Philosophen preisen, die Sophrosyne, das heißt das Maßhalten in allen Dingen: „Denn das ganze Leben des Menschen bedarf des richtigen Zeitmaßes und der Harmonie“ sagt Platon (Protagoras 326 B) und Aristoteles setzt die Tugend in die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, so daß z. B. die Tapferkeit als die Mitte zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit erscheint.

Wohin wir unseren Blick wenden: auf die Werke der Kunst, der Wissenschaft oder die Erscheinungen des politischen und täglichen Lebens

— überall begegnet uns diese Vorliebe für das rechte Maß und das Verlangen, dem Leben seine Schönheit durch Ordnung und Zahl zu geben. Verweilen wir zunächst bei der Grundlage aller sittlichen Bildung, bei der Erziehung der Jugend [1]). Das Ziel der Jugendbildung lag ganz und gar in der soeben angegebenen Richtung. Es scheint nicht, daß es im Athen der Blütezeit staatliche Volksschulen gegeben hat. Aber das bedeutet nicht, daß sich der Staat gar nicht um die Erziehung gekümmert hätte. Schon in den solonischen Gesetzen waren Vorschriften enthalten, die offenkundig das sittliche Wohl der Jugend im Auge hatten. Es wurde z. B. bestimmt, daß keine Elementarschule vor Sonnenaufgang geöffnet werden durfte; daß kein Erwachsener, ausgenommen die direkten Lehrer, Zutritt zur Knabenschule und Paläſtra hatte usw. Dadurch sollten die Knaben geschützt werden vor einem in ganz Griechenland verbreiteten Laster, der Knabenliebe. Und wenn es in Athen gerade keine Staatsschulen gab, so wissen wir doch, daß solche in anderen Städten bestanden haben (z. B. in Milet). Reiche Bürger unterstützten den Staat durch Stiftungen, wenn dessen Finanzen nicht ausreichten, die Schulen zu unterhalten. In Sparta stand überhaupt das ganze Erziehungswesen der Jugend vom siebenten Lebensjahr der Kinder an unter staatlicher Aufsicht. Wenn wir uns nun aber näher umsehen, wie die Knaben in Athen erzogen wurden, dann erkennen wir erst recht deutlich, wie in der Tat der Gang der Erziehung dem erstrebten Ziel angemessen war. Wir dürfen uns durch den Tadel, welchen Platon und Aristoteles gelegentlich gegen die zu ihrer Zeit gebräuchliche Erziehung aussprechen, nicht irr machen lassen, denn im Grunde genommen halten sie sich hier nur an die Auswüchse, ohne die Grundtendenz zu verneinen. Nur eine Schwäche des athenischen Erziehungssystems tadelt Platon allerdings grundsätzlich, das ist die Überlassung der Jugend an den Pädagogen, der sehr häufig ein ganz ungebildeter Hausſklave war. Jedoch scheint dessen Machtbereich nicht allzu groß gewesen zu sein (er geleitete die Knaben zur Schule und nahm wohl auch zuweilen den Eltern zu Haus die Sorge für die Kinder ab). Ferner tadelt Plato die Vernachlässigung des weiblichen Geschlechts. Was die großen Philosophen sonst noch auszusetzen haben, werden wir später, wenn wir von ihrer Lehre zu handeln haben, erörtern. In Sparta übrigens wurden die Mädchen in gleicher Weise wie die Knaben ausgebildet, nur daß für

[1]) Zum Folgenden vgl. Grasberger, Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum. 1864 ff.

beide das geistige Element gegenüber dem körperlichen allzusehr zurücktrat. Auch die Musen mußten in Sparta ganz und gar in den Dienst des kriegerischen Lebens treten. Man war dort auch nicht unempfänglich für die Dichter, aber nur so weit, als ihre Werke geeignet waren, die kriegerische Tüchtigkeit des Geschlechts zu stärken. Terpandros und Tyrtaeos haben durch ihr Lied direkt auf das politische Leben Einfluß gewonnen, und der Chorgesang wurde im Verein mit dem Reigen auch in Sparta in den Dienst der Ausbildung der Jugend gestellt. Plutarch in seinem Lykurg berichtet von solchen Chören, wo Knaben, Männer und Greise zusammenwirkten. „Der Knabenchor tanzte, wie es scheint, die Gymnopädie, während der zweite Chor aus den Epheben bestehend, einen Waffentanz (πυρρίχη) aufführte, der Chor der Greise aber Päane und Hypocherme". (Grasberger a. a. O. III, S. 294—95). Die Alten sangen „Wir waren einstmals heldenhafte Jünglinge". Ihnen antwortete der kräftige Männerchor: „Wir sind es heut, und wenn du willst, versuchs einmal". Endlich sangen die Knaben: „Wir werden einst es werden, noch viel tapferer". (Plutarch, Lykurg S. 21.) Auch die Athener vernachlässigten die körperliche Erziehung keineswegs, aber für das Athletentum hatten sie nur Spott. Die körperliche Erziehung sollte immer durch die musische ergänzt werden, so haben es nicht nur Aristoteles und Platon gefordert (vgl. z. B. Platon, Repub. 410 B—E. Dort heißt es, daß diejenigen, welche sich der Gymnastik allein widmen, zu rauh, daß diejenigen, welche sich der Musik allein widmen, zu weich im Charakter werden; und ähnlich äußert sich Aristoteles in seiner Politik, über die Musik besonders 1340 a ff.), sondern so ist es auch in der Praxis im wesentlichen gehandhabt worden.

Zumeist, wenn der Knabe das siebente Lebensjahr erreicht hatte, kam er zum Grammatisten (etwa unserem Volksschullehrer entsprechend), wo er Lesen und Schreiben, aber wohl in frühster griechischer Zeit noch nicht das Rechnen lernte. Sehr bald aber traten ergänzend als Erzieher hinzu der Paidotribe (Turnlehrer) und der Kitarist (Musiklehrer). Die Mädchen besuchten zumeist keine öffentlichen Schulen, sondern blieben ihr ganzes Leben im Frauengemach eingeschlossen und lernten vornehmlich die rein häuslichen Beschäftigungen. Das musikalische Element fehlte indessen nicht ganz in ihrem Leben, wie denn bei gewissen religiösen Festlichkeiten nicht nur Knaben-, sondern auch Mädchenchöre auftraten. Das künstliche Fernhalten der Frau vom öffentlichen Leben hatte dann das üppige Wuchern des Hetärenwesens zur Folge — eine

Erscheinung, die mit einer der Schwächen athenischer Kultur zusammenhängt, von der weiter unten noch zu reden ist.

Spiel und Tanz sollten dazu dienen, der Seele das Gleichmaß und die Harmonie zu verleihen, die im Verein mit schöner körperlicher Bildung das griechische Ideal des Menschen ausmachen. Denn die Schönheit durfte in keiner Weise fehlen. „Ein spartanisches Kind, die spätere Gemahlin des Demaratos, wird z. B., weil es häßlich ist, täglich von seiner Amme in den Tempel der Helena zu Therapne getragen, wo sich die Amme vor das Bild der schönsten Frau hinstellt und fleht, daß die Mißgestalt von ihm möchte genommen werden. Eines Tages erscheint dann eine weibliche Gestalt, streichelt das Haupt des Kindes und verheißt ihm die größte Schönheit von allen Spartanerinnen, die ihm denn auch gleich zuteil wird."[1]) Die Athener dachten nicht anders, sie hatten insbesondere eine hohe Verehrung für die Schönheit des männlichen Körpers. Es ist gewiß, daß Alkibiades nicht nur durch seinen Geist, seine überquellende Beredsamkeit, sondern auch durch die Schönheit seiner Erscheinung einen so verhängnisvollen Einfluß auf seine Mitbürger gewinnen konnte. Daher war denn auch die Erziehung von vornherein darauf angelegt, die Einheit körperlicher und geistiger, Schönheit zu erzielen. Das Gute, das Schöne und das Wahre geht noch bei Platon zuweilen in die eine Idee des Menschen zusammen. (Vgl. z. B. Phileb. 65 A.) Im Spiel, in der Gymnastik, in der geistigen Bildung sucht der Athener den geheimen Rhythmus des Lebens. Grasberger hat in seinem weiter oben zitierten Werk einen ganzen Band der Darstellung der griechischen Kinderspiele gewidmet und hebt daselbst mit Recht hervor, wie sich in all diesen Spielen Grazie und seelische Harmonie wiederspiegeln. Besonders das Ballspiel scheint in der Form, wie es die Griechen trieben, geeignet gewesen zu sein, körperliche Schönheit zur Entwicklung und Darstellung zu bringen. Auch die reife Jugend liebte dieses Spiel, wie jedem Kenner Homers wohl bekannt ist. Platon vertritt in seiner Altersschrift: Die Gesetze (643 B—B) direkt die Anschauung, daß man das Spiel in den Dienst der Berufsbildung stellen müsse. In Agonen, festlichen Wettkämpfen und Spielen lag auch die Freude des Daseins für die Erwachsenen. Es ist unmöglich, die Zahl derselben hier anzuführen. Es muß genügen, an einige wenige zu erinnern. Die in bestimmtem Zeitmaß wiederkehrenden olympischen Spiele gaben

[1]) Vgl. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte Bd. IV, 2. Aufl. S. 5, woselbst man noch mehrere Beispiele findet.

nicht nur den Maßstab der griechischen Chronologie ab, sondern bildeten auch ein wichtiges Moment zur Aufrechterhaltung des Bewußtseins der Einheit der Kultur in dem politisch so stark gespaltenen Griechenvolk. Daneben nennen wir nur die athenischen Eleusinien, Panathenäen, großen und kleinen Dionysien, die Lenäen, Thargelien, das Herafest zu Argos, die pythischen Spiele zu Delphi, die isthmischen und nemeischen Spiele usw. Bei all diesen Spielen fand sich Gelegenheit, auf die mannigfaltigste Weise die harmonische Ausbildung von Leib und Seele zur Schau zu stellen. Während zu Olympia die körperliche Ausbildung im Vordergrund stand, kannten die pythischen Spiele insbesondere den musischen Agon. Im Jahre 586 v. Chr. gewann dort z. B. Sakadas im auletischen Agon den Kranz mit einer Komposition, welche den Kampf Apollons mit dem Drachen darstellt, und in der H. Riemann den ersten uns bekannten Versuch in der Programmusik sieht. Wort und Melodie (Mehrstimmigkeit war dem Griechen noch unbekannt) waren in der griechischen Kunst so eng verschwistert, daß die Musik ein für allemal im Dienst der Poesie stand. So wurde der Rhythmus der Gesänge direkt als eine Eigenschaft des Textes angesehen [1]).

Der Rhythmus sollte eben die beherrschende Macht des Lebens sein. Daher die Hochschätzung des Tanzes. Freilich war der Tanz der Alten etwas ganz anderes als der Moderne Tanz: wir müssen uns darunter wohl im wesentlichen ein rhythmisches, reigenartiges Schreiten eines Chors vorstellen. In Thessalien sollen die Vorkämpfer und Feldherrn sogar den Namen Vortänzer geführt haben (Grasberger II, S. 393) und ein im Anfang des 3. nachchristlichen Jahrhunderts schreibender Schriftsteller, Athenäus, zitiert ein Wort des Sokrates, daß der beste Tänzer auch der beste Krieger sei (Riemann a. a. O. S. 5).

Wie tief das Verständnis für die Bedeutung der Spiele in der Erziehung der Jugend war, geht ja auch aus der Nachricht hervor, daß der Philosoph Anaxagoras seiner Heimatstadt ein Grundstück überwies mit der Bedingung, daß jeweils an seinem Todestage die Jugend einen schulfreien, zum Spiel bestimmten Tag haben sollte. So sehr man nun aber auch auf Maß und Haltung in der äußeren Lebensführung Gewicht legte, so war es letzten Endes doch immer auf die innere Form, auf die Eurhythmie des Geisteslebens abgesehen. Und hier kam es denn der Erziehung der Jugend zugute, daß sie ihre ersten Studien

[1]) Vgl. H. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte Bd. I, S. 60 u. 26.

in der Geistesbildung an einem Homer, Hesiod und den anderen großen Dichtern ihrer Heimat machen mußten. Auch hier konnte schon die äußere Form die wunderbare Gesetzmäßigkeit der Metrik trefflich auf die Seele der Knaben einwirken. Man weiß in welch überschwenglichen Worten Wilh. von Humboldt den Vers des griechischen Epos, den Hexameter, gepriesen hat. „Der ursprünglichste und älteste Vers der Griechen, der Hexameter, ist zugleich der Inbegriff und der Grundton aller Harmonien des Menschen und der Schöpfung .... Wenn man sich das Hin- und Wiederfluten aller lebendigen Bewegung der ganzen Schöpfung nach gesetzmäßiger Harmonie hinstrebend denkt, so ist es, als hätte sie endlich ihr üppiges Überschwanken in diese leicht beschränkende Masse beschwichtigt, sich beruhigend in diese Weise eingewiegt, die dann ein glücklich organisiertes Volk ergriff, und in seiner Sprache heftete. So viel mehr scheint dieser Vers dem Rhythmus der Welt, als dem Stammeln menschlicher Laute anzugehören." (W. v. Humboldt, Akademieausgabe II, S. 147—48.) In dieses herrliche Gefäß gossen aber die großen Epiker den ganzen Inhalt und die ganze Fülle der Schönheit des griechischen Lebens. So konnten die Knaben, denen solche Lehrmeister den Geist erweckten, in ihren jugendlichen Herzen den Pulsschlag dieses nie alternden Daseins spüren. Wenn Homer vornehmlich die Welt der Aristokraten und Ritter schildert, so Hesiod die des Bauern. Aber auch in Homer kann man ja fast sämtliche Stände und Berufe seiner Zeit vertreten finden. An schlichte Volkspoesie wird man gemahnt, wenn in der Ilias bei der berühmten Schilderung der Entstehung des Schildes des Achilles sich die Verse finden:

> Drauf auch ein Rebengefilde von schwellendem Weine belastet,
> Bildet er schön aus Gold; doch schwärzlich glänzten die Trauben,
> Und es standen die Pfähle gereiht aus lauterem Silber.
> Rings dann zog er den Graben von dunkler Bläue des Stahles
> Samt dem Gehege von Zinn. Ein Pfad nur führte zum Rebhain,
> Für die Träger zu gehn in der Zeit der fröhlichen Lese.
> Jünglinge nun, aufjauchzend vor Lust und rosige Jungfrauen
> Trugen die süße Frucht in schön geflochtenen Körben.
> Mitten auch ging ein Knab in der Schar; aus klingender Leier
> Lockt er gefällige Töne und sang den Reigen von Linos
> Mit sanft tönender Stimm; und ringsum tanzten die andern,
> Froh mit Gesang und Jauchzen und hüpfendem Sprung ihn begleitend.
> (Ilias XVIII 561 ff.)

Neben solche idillische Bilder traten solche des Kampfes und des Streites,

und an guten Lehren fehlte es wohl auch nicht, namentlich bei Hesiod. Was aber den Geist des jungen Atheners besonders ansprechen mochte, waren die Streitreden der Helden; denn die Redelust bildete einen Grundzug des athenischen Charakters.

Drang der heranwachsende Jüngling vor bis zur Erkenntnis der Schönheit der Tragödie, so mußte er auch hier bemerken, wie die äußere Form des Kunstwerks nur die innere Form der Volksseele widerspiegelte. Aus dem Dionysoskult sind Tragödie und Komödie in gleicher Weise erwachsen. So hängt die neben der Philosophie und Plastik bedeutendste Schöpfung des griechischen Geistes aufs innigste mit dem Mythos zusammen. Dies kann nicht wundernehmen: nicht nur ist ursprünglich alle Kultur aus dem Mythos geboren, sondern es gilt für die Griechen ganz besonders, daß ihr ganzes Leben mit sittlich religiösen Vorstellungen durchtränkt ist. Doch davon weiter unten. Wir dürfen uns hier nur an die Form des vollendeten Dramas halten. Wenn er den Aufführungen der Werke eines Äschylos, Sophokles und Euripides beiwohnte, mußte der junge Athener zugleich die Gebundenheit und die köstliche Freiheit seiner Heimatstadt empfinden. Jene Göttergestalten, mit denen der Riesengeist eines Äschylos und Sophokles spielte, als ob sie aus ihrer alles Menschliche liebend umfassenden Seele hervorgewachsen wären — denn sie veränderten mit großer Kühnheit die überkommenen Göttermythen — blieben bei alledem doch der Ausdruck der sittlichen Sehnsucht des Griechenvolkes. Und wie wurde hier das Wort zum Ausdruck der Seele! Solger vergleicht einmal gelegentlich die Zwiesprache zwischen Chor und Helden bei Äschylos mit dem Kampf der Titanen wider die Götter, da die Reden wie Felsblöcke hin- und hergeworfen werden. Dennoch wird weder bei Äschylos noch besonders bei Sophokles das schöne Maß je überschritten. In dem seligen Leben der Götter liegt die endliche Befriedigung auch der menschlichen Sehnsucht. Aber diese Befriedigung kann nur aus dem freien Willensentschluß des Menschen entspringen. Dadurch verlieren auch die Gottheiten an ihrer Absolutheit, denn in den ewigen ungeschriebenen Gesetzen spiegelt sich das Schicksal, das größer ist als die Götter. Wie aber soll das furchtbare Geschehen, welches etwa einem Ödipus oder der Antigone zustößt, schon rein künstlerisch im rechten Maß gehalten werden? Unser großer Dichter Hölderlin hat die rechte Antwort gefunden. „Wenn der Rhythmus der Vorstellungen, die am Auge des Zuschauers vorüberziehen, so beschaffen ist, daß in der Rapidität der Begeisterung die ersten mehr

durch die folgenden hingerissen sind, so muß die Zäsur dann oder die gegenrhythmische Unterbrechung von vorne liegen, so daß die erste Hälfte gleichsam gegen die zweite geschützt ist, und das Gleichgewicht eben weil die zweite Hälfte ursprünglich rapider ist und schwerer zu wiegen scheint, der entgegenwirkenden Zäsur wegen mehr von hinten her sich gegen den Anfang neiget. Ist der Rhythmus der Vorstellungen aber so beschaffen, daß die folgenden mehr gedrungen sind von den anfänglichen, so wird die Zäsur mehr gegen das Ende liegen, weil es das Ende ist, was gegen den Anfang gleichsam geschützt werden muß, und das Gleichgewicht wird folglich mehr sich gegen das Ende neigen, weil die erste Hälfte sich länger dehnt, das Gleichgewicht aber später vorkommt [1])". Diesen Ausspruch erläutert Hölderlin besonders am Ödipus und an der Antigone. In der Antigone ist, wenn das Stück beginnt, schon gleichsam alles Tragische geschehen: Antigone hat um der ewigen, ungeschriebenen Gesetze willen das vergängliche irdische Gesetz des Königs verletzt. Bei Ödipus ist es umgekehrt: die tragischen Enthüllungen bringt erst der zweite Teil der Tragödie. Beidemal werden die beiden deutlich gesonderten Teile des Dramas durch das Auftreten des göttlichen Sehers Teiresias gleich wie ein homerischer Hexameter durch eine Zäsur deutlich getrennt. Bei der Antigone bedeutet diese Zäsur einen Ruhepunkt für die Seele, indem sie dadurch Zeit gewinnt, die Konsequenzen aus dem Geschehenen gleichsam vorauszunehmen, im Ödipus aber muß sie Kraft sammeln, um das künftige Geschehen ertragen zu können.

Das wahrhaft Tragische in jeder Tragödie besteht immer in dem Untergang des endlichen Ideals, in welchem der Held die unendliche Idee zu erfassen glaubt. Sei es der Herrscherwille, wie in Sophokles Antigone, sei es das Ideal menschlicher Gerechtigkeit, wie im Ödipus, immer liegt die Schuld des Helden und der Keim seines Untergangs in der Verendlichung dieser Ideen. Aber durch seinen Tod befreit der Held die Idee aus den Banden der Endlichkeit und mit ihr ersteht er in der Seele des Zuschauers zum ewigen Leben. Alle dramatische Dichtung ist auf die Korrelation zwischen dem Schauspieler und dem Zuschauer angelegt: In der Seele des Zuschauers spielt die Handlung fort auch dann, wenn das Stück scheinbar geendet und der Vorhang gefallen ist. Dann muß sich in der Seele des Zuschauers jene Harmonie

[1]) Vgl. zum Folgenden meine Geschichte der Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. 1, 1909, S. 240 ff.

einstellen, in der für alle Zeiten das Wesen der Schönheit besteht. Das Selbstbewußtsein der Griechen ruht bei ihren Göttern, und so kann auch Sinn und Tendenz ihrer Tragödie nur so beschaffen sein, daß diese innere Harmonie der Menschenseele erreicht wird durch Rechtfertigung und Befriedigung des seligen Lebens der Götter. Will der Mensch einen eigenen Wert unabhängig vom Dasein der Götter gewinnen, so macht er sich dadurch des Lasters der Hybris schuldig und erregt dadurch den Neid, oder besser gesagt, den Zorn der Götter. Denn ganz aus dem griechischen Geist heraus sagt Goethe, daß sich kein sterblicher Mensch den Göttern vergleichen solle. Wenn wir so häufig in der griechischen Tragödie den Umschwung vom höchsten Glück zum tiefsten Elend erleben, so dürfen wir nur näher zusehen, um zu erkennen, daß dieser verursacht ist durch die Hybris, die Selbstüberhebung, und daß demnach die Götter hier nur gemäß der inneren Form des griechischen Geistes überhaupt bestrebt sind, das Leben und das Schicksal der Menschen auf das rechte Maß zurückzuführen. Der Held fällt als ein Opfer an die Götter, welche, indem sie den Helden dem Untergang weihen, der Idee der Schönheit, die auch bei den Griechen mit der Idee der Menschheit eines Wesens ist, zu Hilfe eilen. (Der Trotz des Ajas und sein Verderb, König Ödipus Glück und Ende.)

Wir werden auf die Einschätzung der Hybris später zurückzukommen haben und wollen hier im Vorbeigehen nur kurz anmerken, wie auch in der alten und mittleren Komödie dieser Gedanke von dem Ebenmaß als der Vorbedingung alles wertvollen Daseins die treibende Kraft bildet. Daß schon äußerlich die Derbheiten und Zynismen der alten Komödie durch das Versmaß gemildert werden, hat bereits W. von Humboldt nachgewiesen. Aber wenn sich die alte und mittlere Komödie die Götter oder die Großen der Zeit vornimmt und an ihnen ihren Mutwillen ausläßt, so dient ja auch dies im wesentlichen der Zurückführung alles menschlichen Strebens auf das richtige Maß[1]). Wenn wir von dem Leben des Sokrates sprechen, werden wir Gelegenheit haben, auf dieses Problem zurückzukommen.

Es ist uns hier darum zu tun, zu zeigen, wie das ganze Leben des Griechen, vornehmlich des Atheners geeignet war, ihn immer wieder auf diese Idee des harmonischen Daseins hinzuweisen. Wenn man

[1]) In zwei Aufsätzen, die demnächst erscheinen, „Über das Transzendente in der Poesie“ und „Über die Eurhythmie der Gedanken“ habe ich die hier bezeichneten Probleme näher verfolgt.

bedenkt, daß das ganze athenische Volk der Richter war, der über den zu erteilenden Preis bei der Aufführung der Tragödien zu entscheiden hatte, wenn man ferner in Betracht zieht, daß bereits unter Perikles das Theatergeld eingeführt war, welches auch den ärmeren Schichten des Volkes den Zutritt zum Theater ermöglichte, so kann man wohl nicht verkennen, wie stark der moralische Einfluß der öffentlichen Schauspiele zu jener Zeit gewesen sein muß. Es war indessen nicht nur der Poet, der, indem er die silberne Leier des Apoll mit goldenem Stäbchen schlug, Herz und Gemüt zu seligem Einklang stimmte, sondern alle Künste vereinigten sich zu diesem Zweck. Nicht unsere Aufgabe ist es, der holden Gesetzmäßigkeit, die in der Architektur und Plastik der Griechen herrscht, nachzuforschen. Die Geschlossenheit und Harmonie des griechischen Tempels und die organische Einheit, welche in den Statuen der Griechen hervortritt, hat einen Forscher des 19. Jahrhunderts, Ad. Zeising, zu der Annahme geführt, daß sich in der griechischen bildenden Kunst das Gesetz, welches er als Grundgesetz der sichtbaren Schönheit überhaupt auffaßt, nämlich das Verhältnis des goldenen Schnittes, am reinsten darstelle[1]). Aber auch moderne Forscher, die die Willkür in den Messungen Zeisings durchschaut haben, betonen die strenge Regelmäßigkeit und Proportionalität aller Glieder sowohl des dorischen wie des jonischen Tempelbaues. So sagt z. B. Woermann in seiner Geschichte der Kunst (Bd. I, 1900, S. 226) vom dorischen Tempel: „Die Säulen stehen in einem Abstand von 1¼ bis 1½ ihrer unteren Durchmesser nebeneinander. Ihre Höhe schwankt bei fortschreitender Entwicklung zu größerer Schlankheit zwischen 4 und 6 ihrer unteren Durchmesser ...." In dieser Weise bewegen sich alle Verhältnisse um ein gewisses feststehendes Mittel. Es herrscht jedoch in der Zeit der höchsten Blüte der griechischen Kunst in dieser Hinsicht durchaus kein dogmatisches Gesetz. In Wahrheit nimmt der Künstler das Gesetz der Proportionen aus seiner eigenen Seele, die Freiheit und Lebendigkeit nicht vermissen läßt. Erst in der Zeit, als sich das Hellenentum in den Hellenismus verwandelt, und ganz besonders, als die Römer die Herrschaft an sich gerissen hatten, wurde aus dem frei beweglichen Mittel eine fixe und unbewegliche Mitte. Die ersten Anzeichen einer solchen Erstarrung bemerkt man, wie wir sehen werden, auf dem Gebiete der Philosophie im Systeme des Aristoteles. Gleich wie in der Architektur, so finden

[1]) Vgl. z. B. Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers 1854, Ästhetische Forschungen 1856 usw.

wir auch in der Plastik dieses Streben nach einer fest umgrenzten Harmonie. Wir dürfen hier Plastik zunächst im weitesten Sinne des Wortes nehmen: so wie Wilhelm von Humboldt in jeder Kunst ein plastisch bildendes Element von einem stimmenden unterschieden hat. Er bezieht dies dann freilich näher auf die Sprache, und man darf denn auch nicht denken, daß das plastische Element in der Sprache nichts mit der Bildkunst im engeren Sinne zu tun hätte. Die Alten selbst wußten es schon besser, denn nach ihrer Überzeugung hatte ein Vers der Ilias den Phidias zur Darstellung seines olympischen Zeus begeistert. Herodot meinte sogar, daß Homer und Hesiod den Griechen erst ihre Götter geformt und gebildet hätten. Und fragen wir bei unseren deutschen Klassikern an, die sich mit solcher Sehnsucht dem griechischen Geiste zugekehrt haben, so finden wir, daß sie nicht müde werden, den Reichtum der griechischen Sprache an anschaulichen Vorstellungen und bildlichen Vergleichen zu rühmen. Die Anschaulichkeit seines Denkens und seiner Sprache verband Goethe den Griechen. W. v. Humboldt in seinen sprachphilosophischen Werken, sowie in seinem Aufsatz über Latium und Hellas hebt gleichfalls den Bilderreichtum der griechischen Sprache hervor. „Die Sinnlichkeit (derselben) beruht nicht bloß auf dem Reichtum sinnlicher Gegenstände und Bilder, sondern auf der weisen Behandlung derselben, welche die dem Sinn nur hinderliche Überladung hinwegschneidet, und auf der Wahl, die gerade diejenigen heraushebt, die allgemein auf gleiche Weise empfunden werden" (a. a. O. S. 150). Humboldt spricht hier im engeren Sinne von der Poesie der Griechen; aber es gab ja auch früher eine poetische als eine prosaische Schriftsprache der Griechen, wenn denn auch umgekehrt später aus der sophistischen Dialektik der schmückende Reim der Rede hervorgewachsen ist. (Gorgias.) Die Sprache selbst war, weil aus künstlerischem Geist geboren, geeignet, den künstlerischen Geist zu erwecken. Diese Wechselwirkung zwischen Sprache und künstlerischem Geist hat wohl nächst W. v. Humboldt unter den Neueren keiner so tief empfunden wie Ernst Curtius[1]). „Wie in der Bildung der Sprache sich die edlen Kräfte des Volks in unbewußter Triebkraft bezeugt haben, so hat wiederum die ausgebildete Sprache rückwirkend auf das Volk im ganzen und alle Glieder desselben den wichtigsten Einfluß geübt; denn je vollkommener der Organismus einer Sprache ist, um so mehr wird der, welcher sich

[1]) Griechische Geschichte 4. Auflage, 1874, Bd. 1, S. 21.

ihrer bedient, zu gesetzmäßigem Denken und klarer Durchbildung seiner Vorstellungen aufgefordert und gewissermaßen genötigt."

In der Tat: welch unermeßliche Fülle plastischer Bilder in der griechischen Poesie vom alten Homer bis zu den Tragödien- und Komödiendichtern der Blütezeit! Müssen wir Beispiele bringen? Es sei nur flüchtig erinnert an den Anfang des 7. Gesangs der Ilias:

> Dieses gesagt, durcheilte das Tor der strahlende Hektor;
> Auch Alexandros, der Bruder, enteilete, aber ihr Herz war
> Beiden entbrannt, zu kämpfen den tapferen Kampf der Entscheidung.
> Wie wenn ein Gott den Schiffern nach sehnlichem Harren den Fahrwind
> Sendet, nachdem arbeitend mit schön geglätteten Rudern
> Lange das Meer sie erregt, und müd hinsanken die Glieder:
> Also erschienen sie dort den sehnlich harrenden Troern.

Reicher noch fast als Homer ist Pindar in seinen Bildern, und auch hier dürfen wir uns der Übersetzung eines Deutschen bedienen, der der Genialität des Originals vielleicht noch näher gekommen ist als Voß dem seinigen. Wir meinen Hölderlin. Ihn wollen wir zum Zeugen aufrufen sowohl für die Hymnen des Pindar, wie für den Bilderreichtum des Sophokles; denn wahrlich auch dort, wo er dem Wortlaut nach vom Original abweicht, sind seine Bilder dennoch aus dem Geiste des Griechentums geboren. Er mag nun von der heiligen Gottheit Nacht sprechen, wie Pindar in der 3. pythischen Ode, oder von den rossespornenden Männern, von der pfeilliebenden Jungfrau Arthemis, von den dunkelgelockten Musen usw., immer trifft er Sinn und Geist des Vorbilds. Aber am höchsten erhebt sich sein Genius in der Nachbildung des griechischen Tragikers; so z. B. wenn er für ein Wort des Sophokles, welches Niobe als das Bild des frühen Genies darstellt, die herrlichen Verse findet:

> Sie zählete dem Vater der Zeit
> Die Stundenschläge, die goldnen.

Es ist nicht aus Freude am Stoff allein, daß wir dem Leser diese Bilder in Erinnerung rufen, sondern wir vergessen dabei des Zwecks dieser gesamten Einleitung nicht: Sie soll dazu dienen, das Verständnis der großen griechischen Philosophen zu erschließen. Aber darf man sich wundern, wenn ein Platon selbst dann noch gleichsam wider Willen zum Dichter wurde, nachdem er bereits sein ganzes Herz der Muse der Philosophie und der strengen Wissenschaft gewidmet hatte und zum Zeichen dessen seine Jugenddichtungen nach dem Bericht der Alten verbrannt

hatte? Konnte denn irgendwie das Leben und das Schicksal den poetischen Eros, der ihm eingeboren war, und der dem philosophischen so nah verwandt ist, aus seinem Herzen vertreiben, da doch die Sprache selbst, in der er sich ausdrücken mußte, ihn immer wieder zum dichterischen Bild verleitete?

Auch ist ja das wahrhaft Plastische ohne den Rhythmus nicht denkbar. „Die griechischen Silbenmaße leiden daher mit den unsrigen ihnen nicht geradezu nachgebildeten, ganz und gar keine Vergleichung. Jene sind wirkliche Musik, diese oft nur eine Künstlichkeit, die erst durch das Genie des Künstlers zur Kunst erhoben werden muß", sagt W. von Humboldt (a. a. O. S. 149). Er betont mit Recht, wie infolge des Vorherrschens des Rhythmus, der ja unzweifelhaft einen Teil des bildenden Elements der Sprache ausmacht, es bei den Griechen kaum zu einer Trennung von Musik und Poesie kommen konnte. Aber in der Begeisterung für Hellas, und seinen eigenen Prinzipien widersprechend, übersieht er vielleicht an jener Stelle, oder will übersehen, daß doch gerade das stimmende Element der Musik grundlegend zu eigen ist, und daß infolgedessen gerade die nicht nachahmenden Rhythmen der Modernen vielleicht noch mehr zur Musik hindrängen als die der Alten. Auch hat er dies selbst an anderen Stellen seiner Werke wohl zum Ausdruck gebracht, indem er die Musik als die für das moderne Seelenleben charakteristische Kunst hervorhob.

Verweilen wir jedoch zunächst noch einmal betrachtend bei der Bedeutung des plastischen Bilderreichtums der Sprache als Ausdruck für die innere Form des griechischen Geistes. Alle Kunst entspringt aus der Menschenliebe und wurzelt in ihr[1]). Nicht begrifflich lehrend, nicht durch die Kraft der Willenstat allein vermag aber der Künstler dem in ihm sich regenden Eros Gestalt zu verleihen. Er verwandelt alles in ein Bild, ein Gleichnis, welches dasselbe Gefühl erweckt in dem Nacherlebenden. Die wahre innere Form der Kunst liegt im Vergleich; aber der Vergleich oder das Bild braucht nicht notwendig ein künstlerisches zu sein: es wird zu einem solchen erst dann, wenn es, aus dem Gefühl der reinen Humanität geboren, dieses Gefühl wieder zu erwecken vermag. So vollzieht sich im Kunstwerk nicht nur die Identität zwischen dem schaffenden Künstler und seinem Werk, sondern auch die in der Liebe begründete Identität zwischen ihm und der Menschheit, an die er sich

[1]) Vgl. H. Cohen, Ästhetik des reinen Gefühls.

wendet. Von unserer deutschen Sprache nun hat Goethe gelegentlich einmal gesagt, sie dichte für uns. Wir dürfen freilich nicht vergessen, wie groß der Anteil ist, den gerade ein Goethe, Schiller, Herder, Heine usw. an der Entwicklung unserer Sprache zu jener Höhe haben, auf welcher sie die Kraft gewinnt, auch dem minder Begabten ein Pubertätswerk edler Form zu gewähren. Aber die großen Genien stehen nie vereinzelt im Volk: sie nehmen und geben, und es ist im Grunde die Sehnsucht der Menschheit, die mit der Eigentümlichkeit dieses Volksgeistes auch seine großen Genien geschaffen hat. Man bedenke nun aber, indem man alles dies in Betracht zieht, in welcher Lage nicht nur die griechischen Dichter, sondern auch die griechischen Philosophen der Blütezeit gewesen sind: In ihren Gedanken und in ihrer Sprache, die nur die äußere Erscheinungsform und das Kleid derselben ist, drängte zum Licht alles das, was im verborgenen Dunkel der griechischen Volksseele auf Erlösung harrte, und dabei eben wirkte, um ein Gleichnis des Sokrates zu verwenden, die Sprache wie die Hebamme, die die Mutter vom reif gewordenen Kind entbindet.

Nur scheinbar haben wir uns mit diesen Ausführungen von dem früher behandelten Thema entfernt, welches da lautete: die Eurhythmie in der plastischen Kunst der Griechen. Denn nun erst wird es uns begreiflich erscheinen, daß bildende Künstler wie Polyklet und Lysippos eine Art von Kanon, das heißt von allgemeingültiger Regel für die Proportionen des menschlichen Körpers aufstellen konnten. So gibt Chrysipp dieses normbildende Verhältnis für die Teile des menschlichen Körpers wie folgt an: „Das Verhältnis des Fingers zum Finger, aller Finger zur flachen Hand, der Hand zur Handwurzel, der Handwurzel zum Ellenbogen, des Ellenbogens zum Arm und so jedes Teils zum anderen"[1]). Hier ist keine bestimmte Zahl genannt, es handelt sich, wie Zimmermann mit Recht bemerkt, nur um eine gewisse Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse der Teile des menschlichen Körpers untereinander. Dabei war das Ideal, welches dem Polyklet vorschwebte, seiner Zeit entsprechend ein etwas gedrungeneres als das des Lysippos; denn immer bildet der Geist sich die Form. Auch der Philosoph Demokrit sann der Perspektive und somit auch den Proportionen des menschlichen Körpers nach: Es ist überall dies das Bezeichnende für den griechischen Geist, daß er nach dem Bewußtsein und dem Verständnis seines eigenen

[1]) Vgl. Zimmermann, Kunstgeschichte 1914, S. 175

Seins ringt. So allein kann ja auch Form und Gesetzmäßigkeit des Lebens entstehen.

Es ist gewiß kein Irrtum Winckelmanns, wenn er in seiner Geschichte der Kunst als ein Hauptmoment, welches die griechischen Plastiker befähigte, den schönen nackten Körper des Menschen zu bilden, den Umstand anführt, den nackten Menschen im Gymnasium kennen zu lernen. „Die Gymnasia und die Orte, wo sich die Jugend im Ringen und in anderen Spielen neckend übte, und wohin man ging, die schöne Jugend zu sehen, waren die Schulen, wo die Künstler die Schönheit des Gebäudes sahen, und durch die tägliche Gelegenheit, das schönste Nackende zu sehen, wurde ihre Einbildung erhitzt, und die Schönheit der Formen machte sich ihnen eigen und gegenwärtig . . ." (Winckelmann a. a. O. I, S. 264). Natur und Sittlichkeit seiner Zeit muß der Künstler verwenden, um aus diesen jene höhere, ewige Wirklichkeit zu schaffen, die in der Kunst die Herzen aller Menschen versöhnt.

Wie in der Kunst, so sahen aber auch die Philosophen im gesamten Weltall eine innere Harmonie, die nach festen Proportionen geordnet ist. Die Leser des früheren Bandes dieses Gesamtwerks wissen, daß bei Empedokles Liebe und Haß im rhythmischen Wechselspiel die Welt erbauen; sie haben gehört, daß schon Demokrit die Grundelemente des Seienden nach fester geometrischer Gesetzmäßigkeit gestaltet sein läßt. Die Pythagoreer bereits hatten die Sphärenharmonie des Weltalls gehört, und wir werden zu erzählen haben, wie auch Platon und Aristoteles an der harmonischen Ordnung des Weltalls festhalten. Aber auch selbst im Leben des einzelnen glaubten die Griechen einen nach Zahlen geordneten Rhythmus des Geschehens bemerken zu können: die Entwicklung des Menschen sollte sich in Zeitabschnitten gemäß der heiligen Siebenzahl vollziehen.

Und dennoch: wie weit sind diese Menschen, deren Seele so erfüllt war von der Sehnsucht nach Einklang und Harmonie von ihrem Ideal des Menschentums in der Praxis entfernt geblieben! Keineswegs waren sie jene vollkommenen Gebilde, die nach der Meinung mancher unserer Vorfahren ein Gott aus dem Chaos in vollendeter Schönheit geformt hatte, sondern sie waren Menschen mit Leidenschaften, Schwächen, Gebrechen, aber auch mit den Vorzügen und Tugenden, die mit dem Begriff der Endlichkeit vereinbar sind. Ja, gerade doppelt müssen wir sie bewundern, wenn wir auch die Mängel ihres Wesens liebend mit empfinden, weil wir dann in um so stärkerer Begeisterung das Ideal

ergreifen können, dem sie, wie natürlich, zumeist vergeblich nachgestrebt haben. Denn das Ewige eines einzelnen Menschen wie eines Volkes liegt in seiner Sehnsucht und in seinen Wünschen und nicht in dem, was er dem Augenblick gibt. Auch von ihrer Kunst, Dichtung und Philosophie begreift der nur wenig, der die hohe erreichte Schönheit, Güte und Wahrheit, die sich in ihren Werken ausspricht, einzig auf sich wirken läßt. Erst der wird ihnen gerecht, der die menschliche Sehnsucht, welche sich auch in ihren Irrtümern, Schwächen und selbst Lastern kundgibt, nachzuerleben vermag: denn erst indem wir so das Gesamte des griechischen Geistes in uns wieder aufleben lassen, wird auch unser Geist wieder zeugend und lebendig. Es geschieht daher nicht im Sinne des Thersites, des ewig schmähenden und zankenden, wenn wir hier auch der Schwächen des Griechentums gedenken; sondern aus dem Bewußtsein heraus, daß wir zu Unrecht von der inneren Form des griechischen Geistes sprächen, wenn wir nicht auch in seinen Abirrungen die Menschenliebe aufsuchten. Ja, noch mehr: Wir sind überzeugt, daß alle die hier zu nennenden Fehler nur die Achtung vor dem gewaltigen Streben der griechischen Kultur vermehren können, weil es erstaunlich erscheinen muß, wenn ein Volk, das nach dem Selbstzeugnis seiner größten Geister zum Neid, zur Gewalttat, zum krassen Egoismus, zur Ruhmredigkeit und Selbstüberhebung neigte, dennoch das Ideal der Menschheit so rein zu erfassen vermochte und diesem nach seinen endlichen Kräften so tüchtig und ehrlich nachstrebte. Wir können darin sogar eine Bestätigung unserer Grundüberzeugung von dem ewigen Wesen der Idee der Menschheit überhaupt finden: denn, so dürfen wir sagen, je größer und verderblicher der Irrtum und die Sünde, desto inniger und reiner ist im Menschen die Sehnsucht zum Guten. Dies soll natürlich nicht heißen, daß nicht auch in stillen, in sich verschlossenen Naturen, oder auch in solchen, denen es ein Gott gab, sich nur im Guten und Schönen zu äußeren, dieselbe Kraft des Eros lebendig sein könnte; wir wollten vielmehr nur ausdrücken, daß in einem Geschlecht, durch welches die Idee so heftig und gewaltsam zum Dasein ringt, wie bei den Griechen, neben der Kraft zum Gestalten des Ideals auch immer die Sünde und der Irrtum doppelt regsam sein wird; und so beim einzelnen, bei allen Völkern und für alle Zeiten.

Wie nahe in der griechischen Seele das Böse bei dem Guten liegt, sehen wir gleich, wenn wir auf die im griechischen Volk so weit verbreitete Ruhmliebe achten. Plutarch spricht einen allgemeinen Cha-

rakterzug der Griechen aus, wenn er in seinem Lysander Kap. II sagt: „Es ist uns erwünscht, wenn die Jugend schon in frühsten Lebensjahren sich für den Ruhm empfänglich zeigt, dadurch, daß sie den Tadel bitter, das Lob aber freudig empfinden." Freilich hat sich der Begriff des Ruhmes mit fortschreitender Kultur auch bei den Griechen stark verändert. Zunächst ist er ganz eng mit dem Begriff der physischen Tapferkeit verbunden. In der Ilias z. B. ist es gleichbedeutend für die Helden, Tod und Verderben in die Reihen der Feinde zu bringen oder unsterblichen Nachruhm zu gewinnen. Ruhm aber gewinnt man auch dann, wenn man den Gegner durch List und Betrug bezwingt, denn so liebt ja die Göttin Athene den Odysseus gerade um seines Ränkespiels und um seiner Fähigkeit zur Verstellung willen. Man erinnere sich, wie er die sich ihm freundlich nahende Göttin, die ihm in fremder Gestalt erscheint, noch dann mit trügerischen Worten versucht, als sie ihm (Odyssee) bereits durch die helfende Hand der Phäaken die Heimkehr bereitet hat. Auch Pindar hat seine herrlichen Oden zum großen Teil dem Ruhme der Sieger in den körperlichen Wettstreiten zu Olympia gewidmet. Vergleiche z. B. die 8. olympische Ode an Alkimedon, den Ägineten, den Sieger im Knabenringen, in der von dem Manne die Rede ist, „im heiligen Wettkampf strebend mit lieblichem Ruhm sich anzutun". (Übers. Tycho Mommsen.) (Weitere Beispiele für die Schätzung des Ruhmes bei L. Schmidt, Ethik der Griechen I, S. 197.) Aber wenn wir dann an die Antigone des Sophokles denken oder an die treue Ausdauer der Penelope, an den Opfermut einer Alkestis usw. und uns der vielen rühmenden Worte erinnern, mit denen die Dichter und Redner der Griechen das Verhalten dieser Frauen preisen, dann erkennen wir eine Vergeistigung des Begriffes von Ruhm und Ehre, die das sittlich Gute in diesen Begriffen enthüllt. Denn zwiefach ist in der Tat die Gestalt, wie die Ruhmsucht auftreten kann und aufgetreten ist. In ihrer edelsten Form ist die Empfänglichkeit für den Ruhm völlig unabhängig von der öffentlichen Meinung und von dem Gerede der Zeitgenossen. Sie ist dann nichts anderes als die im Gefühl sich vollziehende Antizipation der Zukunft des eigenen Wesens und hat mit dem Ehrgeiz in dem kleinlich egoistischen Sinne dieses Wortes nichts gemein. Aber freilich waren die Griechen und insbesondere die Athener außerordentlich abhängig von dem Urteil ihrer Mitmenschen; verwarfen sie doch, wovon wir später noch sprechen müssen, die Hoffnung als einen eitlen Affekt und legten daher der Meinung oder dem Gerücht einen großen Wert bei. Man erinnere sich,

welche Rolle die vielzüngige Ossa schon in den Gesängen Homers spielt. Und je mehr sich die Freiheit Athens dem Untergang zuneigte, desto stärker mischte sich mit der Ruhmsucht die Eitelkeit. Es ist an sich schon außerordentlich bedeutungsvoll, daß nicht nur die Dichter die Helden im Lied besangen, nicht nur der Staat und die öffentlichen Behörden verdienten Männern Statuen und Ehrendenkmäler setzen ließen, sondern daß auch bei vielen Gelegenheiten der einzelne sich selbst ein Ehrendenkmal setzen konnte wie z. B. der dreifache Sieger in Olympia oder ein siegreicher Feldherr; und man weiß ja, wie in der Diadochenzeit die Eitelkeit der Herrschenden sich zur Selbstvergötterung steigerte.

Aber man würde doch sehr ungerecht urteilen, wenn man die Liebe zum Ruhm, die namentlich unter den Athenern so stark verbreitet war, einzig und allein auf egoistische Triebe zurückführen wollte; denn in seiner edelsten Form suchte dieser Affekt seine Befriedigung in dem Bewußtsein, ein guter Bürger seines Heimatlandes gewesen zu sein. Es mag wohl ein bißchen Eitelkeit mitspielen, wenn in der früher schon erwähnten und von Ziebarth herausgegebenen Stiftungsurkunde aus Milet sich folgender Satz findet: „Damit aber der Entschluß des Volks und die von Eudemos (dem Stifter) bewiesene Ruhmliebe allen bekannt werde, soll die Mauerbaukommission mit dem Architekten Sorge dafür tragen, daß dieser Volksbeschluß auf zwei steinernen Tafeln aufgeschrieben wird, und sie sollen die eine in der Knabenpalaistra aufstellen, wo es passend erscheinen wird, die andere im Heiligtum des Apollon Delphinios an der von Eudemos, dem Sohne des Thallion, geweihten Exedra. Wie aber Eudemos wegen seiner bei diesem Anlaß bewiesenen Freigebigkeit gehörig geehrt werde, darüber soll das Volk in der üblichen Frist beraten." Man erkennt aber leicht, daß hier die Ruhmliebe bereits über den einzelnen hinausgreift, und daß bei aller damit verbundenen Eitelkeit doch ein werktätiger Sinn sich in der Handlung des Eudemos ausspricht. Auch ist es ja nicht die Eitelkeit allein, welche eine solche Fülle von Werken der bildenden Kunst erzeugt hat, die der Verewigung der einzelnen Individuen dienen sollten, denn die Liebe zum Ruhm gattet sich mit der Liebe zur Schönheit. Wie dankbar müssen wir überdies dem Geschick sein, daß in der Seele der Griechen das Gefühl für den eigenen Wert so stark ausgeprägt war, denn wenn uns auch nur Trümmer jener Pracht, die aus dem Bewußtsein des Eigenwertes emporgesproßt ist, überkommen sind, so sind auch diese noch in sich so vollendet, daß wir nie aufhören werden, sie zu bewundern und von ihnen zu lernen.

Zudem ist in der Sitte der öffentlichen Ehrungen und der Statuenerrichtung kräftig jene Eigenart der Kunst zur Erscheinung gekommen, die sie so innig der Philosophie verbindet: denn auch die Kunst hat in ihrer Art die Aufgabe, der Menschheit zum Selbstbewußtsein zu verhelfen. In dieser Hinsicht konnte aber eine Statue eines einzelnen Mannes dieselben Dienste tun wie etwa die Aufführung der „Perser" im Theater. Die Menschenliebe, aus der alle Kunst entspringt, hatte das individuelle Dasein wie das Dasein des Volks verschönt, und indem nun die Zeitgenossen und die Nachfahren beide in ihrer reinen Gestalt auf sich wirken ließen, wurden die Seelen zu jener inneren Harmonie gestimmt, welche die innere Form des griechischen Geistes ausmacht.

Aber die Ruhmbegierde kann zur Selbstüberhebung werden; und wie häufig dies bei den Griechen der Fall war, dafür dienen gerade die vielen warnenden Aussprüche ihrer Dichter und Redner, die sich gegen die Hybris wenden, zum Beweis [1]). Der Ajas des Sophokles mag zum Beispiel dienen. Dort sagt Athene zu Odysseus:

> Und rede gegen Götter kein vermeßnes Wort,
> Und hege keinen Dünkel, wenn du irgend wen
> An Kraft des Armes oder Reichtum überragst.
> Ein Tag erhebt, verherrlicht alles Irdische,
> Und stürzt es wieder: Aber wer bescheiden strebt,
> Den liebt der Himmel, der den Schlechtgesinnten haßt.

Das Verderben, das Ajas auf sich herabzieht, liegt eben in seiner Selbstüberhebung, in der Hybris. Es ist ein von Leidenschaft erfülltes Herz, das griechische, und bedarf deswegen der stets erneuten Mahnung zur Selbstbeherrschung [2]).

Als Hybris erscheint aber nicht nur der Übermut und die Selbstverherrlichung des Menschen, sondern sogar auch ein Übermaß des Glückes, und zwar nicht nur deswegen, weil der Mensch dadurch leicht zum Übermut verleitet wird, sondern weil ein allzu glückliches Leben über das Maß des dem Menschen Bestimmten hinauszuschreiten scheint. Denn wie wir noch später ausführen werden, steckt ein gut Teil Pessimismus und Melancholie in dem scheinbar so glücklichen Griechentum.

---

[1]) Vgl. zum Folgenden das treffliche Werk von L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, zum Begriff der Hybris besonders Bd. I, S. 253 ff.

[2]) Weitere Beispiele über die Hybris bei L. Schmidt I, S. 255. Er führt z. B das Wort an, welches angeblich dem Heraklit zugehört, „Hybris muß man mehr löschen als eine Feuersbrunst".

Doch liegt in der Vorstellung von der den Glücklichen stürzenden Nemesis überdies ein tiefer philosophischer Gedanke, an dem wir nicht achtlos vorübergehen dürfen. Wir kennen durch Schillers Dichtung alle die Sage von Polykrates und seinem Ring, durch dessen Opfer er den Neid der Götter beschwichtigen wollte. Doch wollen wir die spezielle Form, in der sich die Vorstellung der Nemesis durch den Gedanken des Götterneides kleidet, hier einstweilen noch unberücksichtigt lassen, denn die philosophische Vorstellung, von der wir sprachen, knüpft an das viel allgemeinere Bild einer ausgleichenden Weltgerechtigkeit an, denn auch in diesem Begriff erkennen wir leicht das rechte Maß wieder. Das Seltsame und Eigentümliche aber liegt für uns Moderne darin, daß moralisch ganz unschuldige Personen, allein deswegen weil sie Sterbliche und Menschen sind, einer dauernden Fülle des Glücks von den Göttern nicht gewürdigt werden. Als Beispiel hierfür kann uns daher besser eine Erzählung des Plutarch in seinem Philopömen Kap. 18 von dem Ende dieses seines Helden dienen. Nachdem Philopömen einen glänzenden Aufstieg zu Glück und Ehre, und zwar durch eigenes Verdienst erlebt hat, heißt es von ihm, daß ihn gleich einem olympischen Läufer, der siegreich bis kurz vor das Ziel geeilt ist, und der dort zu Falle kommt, die unerbittliche Nemesis kurz vor seinem Lebensende noch niederwarf. Es kann dem Plutarch unmöglich selbst als eine ausreichende Begründung erscheinen für dieses Schicksal, wenn er seinem Helden kurz bevor ihn das Unglück ereilt, eine etwas überhebliche Äußerung in den Mund legt. Man hat unbedingt das Gefühl, daß Philopömen auch ohne das irgendwie von den Göttern für sein Glück bestraft worden wäre. Wenn man nun bedenkt, wie moderne Philosophen z. B. Moses Mendelssohn und in weit tieferer Weise auch Kant und unser großer Dichter Goethe gerade den Anspruch auf die Unsterblichkeit des Individuums auf seine Bestimmung zur Vollkommenheit und den damit verknüpften Anspruch auf Glückseligkeit stützen, wie tief sie die Ungerechtigkeit empfinden, die darin liegt, daß der moralisch Gute in dieser Welt so häufig leiden muß, so daß sie um dieses Umstandes willen die endliche Wirklichkeit des Individuums in eine unendliche Ewigkeit des Jenseits verlängern möchten, und wie umgekehrt die Griechen ein solch unverdientes Mißgeschick des Tugendhaften als etwas ganz Selbstverständliches hinzunehmen scheinen, so könnte man zu der Ansicht kommen, daß wir von dieser Weltanschauung der Griechen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt seien. Indessen haben nicht nur die großen Philosophen, von denen in diesem

Bande die Rede sein muß, und ebenso auch die Dichter zum Teil wenigstens das Fehlerhafte, das in der griechischen Vorstellung steckt, und das sich besonders im Begriff vom Götterneid äußert, aufs Nachdrücklichste bekämpft, sondern wir würden auch erstaunt sein, bei einer näheren Prüfung der Gedanken Hölderlins und Hegels die tiefe philosophische Wahrheit wiederzufinden, die sich unter der täuschenden Maske des Götterneides und der Nemesis verbirgt. Wir wollen diesen Gedanken, und zwar ohne auf die besondere Form Rücksicht zu nehmen, die er bei Hegel, Hölderlin und bei Solger angenommen hat, hier ans Licht zu stellen versuchen, und zwar ehe wir der Vorstellung vom Götterneid gedenken, denn diese kurze Untersuchung wird uns von selbst auf diesen Begriff führen.

Unserem philosophischen Standpunkt gemäß sehen wir in der Geschichte des Menschengeschlechts, die sich in der Geschichte der Philosophie wohl am reinsten spiegelt, den Kampf um die Verwirklichung der Idee der Menschheit. In keinem Zeitpunkt und an keinem Ort so auch in keinem Individuum, so groß auch seine Erscheinung in der Tat sein mag, ist diese Idee restlos verwirklicht, weil sie ihrer Natur nach eine unendliche Aufgabe bedeutet. Aber dennoch ist jeder einzelne, wie jedes Volk und jede Gemeinschaft ein Träger und ein Bote dieser ewig werdenden Idee. Überall ist der Eros, die Sehnsucht zum Guten, die nie alternde Triebkraft des Werdens, die selbst in der Sünde, dem menschlichen Auge nur häufig unerkennbar, geschäftig ist; denn Mephisto heißt nicht umsonst bei Faust ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Die Tragik des Daseins aber, sofern wir es in seiner endlichen Beschränktheit auf das Hier und das Jetzt ansehen — und das ist leider die Weide, auf der uns Ananke mit ihrer Geißel einhertreibt —, besteht nun für den einzelnen wie für die Völker darin, daß die Ideale, in denen sich für sie die unendliche Idee jeweils spiegelt, immer endlich und daher sterblich wie ihre Urheber sind. Nun darf man gar nicht rein äußerlich den Gedanken dahin wenden, daß allein das Vollkommene der vollkommenen Glückseligkeit würdig sei; eine Vorstellung, die dem ungeklärten Volksbewußtsein auch geläufig ist, sondern man muß an Stelle der Glückswürdigkeit in diesem Fall den Begriff der Glücksfähigkeit setzen. Kann ein endliches Wesen Gott empfinden und darstellen? Kann es daher auch gleich einem Gotte glücklich sein? In der Beantwortung dieser Fragen tritt nun die innere Form des griechischen Geistes wieder rein hervor. Was aus endlichem Geist ge-

boren wird, ist endlich. Daher ist menschliche Glückseligkeit nicht göttliches Allempfinden, sondern maßvolles Beherrschtsein in Glück und Leid.[1] Aber es soll hiermit nicht der Anschauung des Philistertums das Wort geredet sein und wir wollen durchaus nicht die Meinung als dem griechischen Geist entsprechend hinstellen, daß die Größe, die dem Mittelmaß sich kämpfend in Freud und Leid entringt, echtem Menschentum fremd sei. Wir wollten nur zweierlei verständlich machen: erstens, daß die Griechen ein richtiges Empfinden dafür hatten, daß das Überschreiten, des Maßes selbst dort, wo es die Menschheit fördert, das Leiden des Individuums gleichsam wie eine Naturnotwendigkeit nach sich zieht. Zweitens aber auch den Boden ebnen für das Verständnis von Fehlern und Schwächen des griechischen und besonders des athenischen Volksbewußtseins, damit wir in ihnen unserer Grundanschauung gemäß auch noch einen Rest eines liebenswerten und daher menschlichen Gefühles erkennen lernen.

Die Vorstellung vom Neide der Götter ist nach unserer Überzeugung von dem Laster des Neides der Menschen, das sich in dem Zeitalter, von dem wir hier sprechen müssen, gerade in Athen so breit machte, nicht zu trennen. Damit wir hier nun den rechten Pfad nicht verfehlen, wollen wir sogleich an ein Wort Goethes erinnern, daß er sich jeder Gedankensünde fähig gehalten habe, nur allein des Neides nicht. Und so dachten, das ist ganz selbstverständlich, und wir werden es gerade an einem Platon besonders deutlich erweisen können, auch die größten der Griechen. Wir wollen daher hier auch nicht die im Grunde genommen doch nur äußerlichen Entschuldigungsgründe für das Auftreten des Neides in dieser Epoche der Geschichte Athens näher besprechen, wie z. B. die fortschreitende Schwächung des Staatsgedankens, die sich mehr und mehr entfaltende Skepsis gegenüber den religiösen Vorstellungen; allein die Gewinnsucht und die Unsicherheit des persönlichen Lebens sollen später einige Worte der Erwähnung finden. Hier wollen wir uns an das Wesentliche der Sache halten, und das ist oben schon angedeutet. Der Neid des Individuums gegen das Individuum ist im Götterneid nur ins Allgemeine projiziert und beide Male handelt es sich um einen rudimentären Begriff, in dem sich die Vorstellung vom Maß als Grundprinzip des Endlichen spiegelt. Wenn die dumpfe Erkenntnis im Herzen des Volkes schlummert, daß auch der Gott Näherstehende von der Vollkommenheit Gottes durch eine unendliche Kluft geschieden ist, dann mag der enge Verstand des durch die Lebensnotdurft Geängstigten

schon im Glück des Individuums eine Verletzung der Gottheit empfinden. Aber dann ist es gerade die Aufgabe der Genien des Volkes, diesen dumpfen Trieb zur besseren Selbsterkenntnis zu bringen: Und der Neid wird in seiner Nichtigkeit enthüllt werden.

Es wäre nun nicht schwer, eine ganze Sammlung von Dichteraussprüchen, von Zitaten aus den Rednern anzulegen, die beweisen würde, wie stark das griechische Gemüt dem Gefühl des Neides zugänglich war. Teils ist diese Aufgabe von Schmidt und Burckhardt schon gelöst, teils fällt sie aber auch aus dem Rahmen unseres Werkes heraus, weil wir keineswegs geneigt sind, in dieser Hinneigung zum Neid ein spezifisches Charakteristikum des griechischen Herzens zu sehen, sondern uns wohl bewußt sind, daß in Zeiten der Auflösung der festen Ordnung des Seins dieser Affekt bei allen Völkern und zu allen Zeiten emporlodern wird, und wenn wir dennoch auf sein Vorhandensein bei dem Griechentum jener Epoche besonders hinweisen, so geschieht das, wie übrigens auch bei den später zu besprechenden Affekten, aus der bewußten Tendenz heraus, darauf aufmerksam zu machen, wie doch dieses Griechenvolk, dessen Ideal im rechten Maß und in der Schönheit lag, allen Leidenschaften und selbst allen menschlichen Schwächen zugänglich war und dadurch die Bewunderung für die reine Form des Seins, wie sie sich in ihren höchsten Geistern gestaltet hat, zu steigern. Zu diesem Zweck genügt es aber, wenige Beispiele anzuführen. Schon Pindar beschwört den Neid gleichsam mit religiösen Worten:

> Aber wenn Melesias rühmend erhebt mein Lied, wie die Knaben er lehrte,
> Werfe mit spitzigem Stein uns nicht der Neid.
>
> (8. Olymp. übers. Mommsen, vgl. auch 10. Olymp.)

Besonders erreicht der Neid natürlich immer die Großen. So heißt es auch bei Sophokles im Ajas V. 158: „Denn es schleicht sich der Neid an die Großen heran“[1]. Es ist ja eben, wie wir früher sahen, das Herausragen über das dem Menschen bestimmte Maß, welches als treibendes Motiv den Neid erweckt. Aber da sehen wir denn auch, wie der Neid der Menschen nur ein Spiegelbild des Neides der Götter ist, denn bei den Göttern liegt das Selbstbewußtsein der Griechen. Kein Moderner hat dies tiefer empfunden und glücklicher zu würdigen gewußt als Hölderlin, der in seinen Anmerkungen zu seiner Übersetzung des

[1] Vgl. L. Schmidt I, S. 256 ff. und Burckhardt II, S. 365, wo man zahlreiche weitere Belege findet.

Ödipus davon spricht, wie die götliche Untreue, die wir uns ruhig als Neid denken können, nach dem Bewußtsein des griechischen Tragikers in einer Zeit der Pest und Sinnesverwirrung und des allgemein entzündeten Wahrsagergeistes notwendig ist, „damit der Weltlauf keine Lücke hat, und das Gedächtnis der Himmlischen nicht ausgehe: . . . . . denn göttliche Untreue ist am besten zu behalten.“ Freilich zeigt sich diese göttliche Untreue eben in Hölderlins eigenen tiefgehenden Untersuchungen ebenso sehr als bestehend in der Untreue des Menschen gegen Gott. Denn der Mensch will sich mit Gott vereinigen, und in diesem aus tiefster und edelster Sehnsucht geborenen Verlangen wurzelt dann die Tragik, die einerseits das Untergehen des endlichen Individuums zur Folge hat, andererseits aber, indem das Gedächtnis der Himmlischen gerettet wird, in ihnen seine Auferstehung zur Ewigkeit bedingt.

Ähnlich wie wir so dem Neid ohne ihn als eine unwandelbare Substanz des griechischen Geistes anzuerkennen doch in zwiefacher Weise eine tiefere Bedeutung für die innere Form der griechischen Seele zu wahren wußten (als Symptom der Leidenschaftlichkeit und Endlichkeit der griechischen Seele und doch zugleich auch als Zeichen für die Auffassung der sittlichen Weltordnung), so wird es uns mit den anderen, hier aufzuweisenden Schwächen gelingen müssen. Eine spezielle Form der Hybris ist die Großsprecherei und Prahlsucht, die ja den Neid herbeiruft. So heißt es in der 9. olympischen Ode des Pindar: „Groß zu prahlen über Gebühr stimmt in des Rasenden Töne ein.“ Auch der alte Homer weiß bereits zu singen:

> Siehe, kein Wesen ist so eitel und unbeständig
> Als der Mensch von allem was lebet und webet auf Erden.
> (Odyss. 18, 129.)

Aber Pindar klagt auch bereits die Hoffahrt als die schamlos redende Mutter des Unmuts an (Olymp. 13). Wie aber Hoffahrt, Eitelkeit und Selbstüberhebung im tiefsten Innern zusammenhängen, das hat bereits Thukydides ausgesprochen (II, 35): „Denn bis zu dem Punkte ertragen die Menschen wohl Lobsprüche auf andere, solange jeder glaubt, selbst solcher Taten fähig zu sein, wie er sie da mit anhört. Was aber darüber hinausgeht, dem schenkt man keinen Glauben, weil sich dann der Neid regt.“ (Übers. Wahrmund.)

Es wird hoffentlich keiner unserer Leser auf den Gedanken kommen, daß wir mit einem gewissen Behagen bei den Fehlern der Griechen

verweilten, zumal wir uns über die Absicht, die wir bei unserem Unternehmen verfolgen, wohl deutlich genug ausgesprochen haben. Es darf dem Philosophen nicht verwehrt sein, sich zuweilen eines Bildes zu bedienen, wenn bei dem Zustandekommen desselben nur klare Begriffe geschäftig sind. So hat ja auch Platon, wie wir noch hören werden, wenn er vom absoluten Endziel alles menschlichen Daseins sprach, die Bildersprache des Mythos nicht verschmäht. Nun können wir die uns hier vorschwebende Tendenz vielleicht noch klarer machen, wenn wir uns die sich entwickelnde philosophische Idee, die im tiefsten Wesenskern mit der sich entwickelnden Idee der Menschheit identisch ist, einmal personifiziert denken wie einen einzelnen Wanderer, der in der Morgendämmerung einem fernen Ziele entgegenschreitet. Das Aufleuchten des kommenden Tages, die Ungewißheit der Dämmerung, mit der er ringt, wird in der Seele des Wanderers, dem wir ja das Herz der ganzen Menschheit gaben, die widerstreitendsten Gefühle erwecken. Das Schattenhafte, Verschwimmende, welches die Nacht noch über alle Dinge gießt, mag wohl manche furchtsame Einbildung vor seine Sinne stellen, über die er bei fortrückendem Tageslauf lachen wird; ihn werden manche Einzelheiten erschrecken, manche andere erfreuen und in ihm das Kraftbewußtsein, das der Morgen in der Seele des gesunden Menschen immer erweckt, ins Ungemessene steigern. Er wird so im innigen Genießen des sich ihm erschließenden Daseins nicht nur der in ihm schlummernden Tugenden und Kräfte, sondern auch der sie begleitenden Schwächen und Fehler gewahr werden. Nun ist es das Jugendliche, welches uns immer wieder mit unwiderstehlicher Gewalt zum Studium und zur Verehrung des griechischen Geistes hinzieht. Es hat sich wohl nie und nirgends in der Weltgeschichte so deutlich offenbart wie in der relativ doch so kurzen Zeit der Blüte des alten Griechenlands, daß das Ewige des Menschengeistes in seiner nie ermüdenden Schöpferkraft liegt. Aber das Genie ist immer jung, wie hoch es in die zeitlichen Jahre hineinragt, und so zeigt es denn gemeinhin auch die Mängel, die dem Zustand der Jugend anhaften. Aber die Jugend verträgt sich sehr gut mit der Mannbarkeit und selbst mit dem Greisentum; denn die Jugend, die wir hier meinen, ist die des empfindungsfrohen Herzens und des seinsgestaltenden Denkens. Nun denn, wenn wir auch weiter noch von den Schwächen und Gebrechen der Griechen in der Epoche ihrer höchsten Blüte ihrer Philosophie zu sprechen haben, so wollen wir uns bemühen, in ihnen die Fehler der ewigen Jugend zu erkennen.

Liegt es nicht in der Natur des jugendlichen Geistes, sich an den Leistungen seiner eigenen Kraft zu erfreuen? Daß darin ein Symptom echten Menschentums liegt, hat Schiller erkannt und ausgesprochen, indem er die unsterbliche Jugend im Auge hatte, den das Wort Mensch für jeden, der die Menschen liebt, in sich birgt:

> Das ists ja, was den Menschen zieret,
> Und dazu ward ihm der Verstand,
> Daß er im innern Herzen spüret,
> Was er erschafft mit seiner Hand.

Es ist ja der Geist, welcher die Hand regiert, sonst könnte das Herz nicht von solchen Empfindungen berührt werden. Nun überrascht uns immer wieder aufs neue die Naivität, mit der die griechischen Dichter und Schriftsteller ihre Gefühle dem Tage preisgeben. So gerade die Besonderheit, die das Jugendliche des Geistes bezeichnet, eine gewisse Freude am eigenen Schaffen, die sich, wie wir gesehen haben, zur Hybris, zur Selbstüberhebung steigern kann, wird auch in ihren Folgen bloßgelegt, nämlich in der Zugänglichkeit für Schmeichelei. Davon weiß schon Homer zu singen, der seinen Helden Achilleus mehr als einmal in der Rolle eines Menschen zeigt, der sich durch schmeichelnde Worte bestimmen läßt. (Vgl. z. B. Ilias 23, 795.) Ja, die Götter selbst vergessen nicht, wenn sie mit dem Vater Zeus sprechen, seine Allgewalt hervorzuheben und ihm mehr oder weniger deutlich zu schmeicheln. Allein wenn nun bei diesen Beispielen sich die Lobrednerei an ein Subjekt wendet, dessen Wirksamkeit deutlich genug durch Tat und Gedanken die Unendlichkeit seiner Seele offenbart, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß, wenn im ganzen Volksgeiste die ewige Schöpferwirksamkeit der Idee lebendig ist, auch diejenigen Mitglieder der Gemeinschaft, die diese Wesenssubstanz nur durch Anteilnahme an der Gemeinschaft besitzen, an den Schwächen, unter denen der mit der ewigen Problematik ringende Volksgeist leidet, vielleicht nur um so intensiver teilnehmen. Dazu kommt dann, daß die Tage der griechischen Geschichte, von denen wir hier sprechen müssen, durch die Entfesselung der Seele des einzelnen aus Banden, die einstmals golden leuchteten, jetzt aber wie schweres dunkles Eisen drücken, notwendig schon eine Steigerung des individuellen Selbstbewußtseins herbeiführen mußten, die die Empfänglichkeit des einzelnen für Schmeichelei zur Folge hatte. So war es auch im Zeitalter der Renaissance: Isokrates ist dem Wiederentdecker des Altertums, Petrarka, hier innigst verwandt.

Doch würden wir irre gehen und uns vom Weg zu unserem Ziele entfernen, wenn wir bei derartigen im Grunde genommen doch äußerlichen Begleiterscheinungen des griechischen Geisteslebens länger verweilen wollten. Denn man kann ja weder die Eitelkeit noch die damit verbundene Vorliebe für die Lobpreisung des lieben Ichs zu den eigentlichen Leidenschaften rechnen; es ist uns ja aber gerade darum zu tun, zu zeigen, auf welch wild bewegtem See das Schifflein der Idee in jener Zeit dahertrieb und wie sehr es der selbstbewußten Steuerleute bedurfte. Daher ist es fruchtbarer, an solche Eigenschaften der griechischen Seele zu erinnern, durch die der werdende Gott die Sterblichen damals anredete. Freilich wohl: es ist schwer und bis zu einem gewissen Grade immer unmöglich, diese Stimme zu verstehen, denn sie ist im Grunde nichts anderes als die Anforderung der menschlichen Seele, sich über sich selbst, die Bedeutung ihrer Leidenschaften und ihres Tuns und Treibens klar zu werden. Da hat denn schon Demokrit das Wort geprägt, daß sich die Menschen das Trugbild der Tyche erdacht hätten, um die Schuld ihrer Fehler von sich abzuwälzen. Und bei Euripides im Hippolytos (Vers 377 ff. übersetzt Wilamowitz) lesen wir das Wort: „Ich finde, es liegt nicht an der menschlichen Vernunft, wenn Menschen sündigen." Die Kammerfrau stellt hier die Leidenschaften wie Naturgesetze hin. Und in der Tat, wenn man an den unbändigen Zorn des Achilles denkt, von dem Homer singt (Ilias 19, 202 und 365), an die Rachsucht des Ajas, so merkt man wohl, daß die Stimme Gottes die Griechen, wie alle Menschen, so häufig mehr betäubt als belehrt hat. Aber wie hätte es denn auch anders sein können, da sie doch ringende, strebende und suchende Menschen waren, wie die anderen es auch sind. Nur zu gerne gibt sich aber das Geschlecht der Sterblichen jedem Wahne hin, der den einzelnen von der Verantwortung für seine Taten befreit. Nur so ist es verständlich, daß sich bei den Griechen so lange derartig primitive Vorstellungen erhalten haben, wie sie z. B. den Geboten der Blutrache zugrunde liegen. Auch hier ist es die Tyche, aber in der Bedeutung der Schicksalsgöttin eines Geschlechtes, das heißt als Erinnys, auf welche der Mensch seine Verantwortung für den Wechselmord ableiten will. Es ist dies Beispiel für die Griechen so besonders charakteristisch, weil es zeigt, daß die Kammerfrau im Hippolytos, wie die Personen des Euripides es so oft tun, wirklich das Verhältnis des Griechengeistes zur Natur richtig ausspricht. Die Natur nämlich, in welcher Form sie auch immer gedacht werden mag, wird, wenn sie ab-

solut gesetzt wird, zum Schicksal. Nun liegt ja der Vorstellung von der Notwendigkeit der Blutrache die mythische Anschauung von der Identität von Blut und Seele zugrunde, so daß hier die Seele zu einem Naturding gemacht wird, welches als ein fertig Gegebenes dem Menschen auch ein unwandelbares und fertiges Schicksal bestimmt. Auch mit dieser Vorstellung hatten die großen Denker und Dichter der Griechen zu kämpfen, und das besonders heftig deswegen, weil der griechische Geist in einer unleugbaren Einheit mit der Natur lebte. Aber gewiß: auch seine Natur, die ihm so fest gegründet erschien, und der selbst seine Götter angehörten, war wandelbar, wie es das menschliche Gemüt überall und zu jeder Zeit ist. Dies würden wir leicht erkennen, wenn wir etwa den Begriffen nachforschen wollten, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten den Griechen das Natürliche zu bezeichnen schienen. Die Knabenliebe galt in Kreta und Sparta als nicht schimpflich, in Athen wurde sie geduldet, aber nicht gebilligt.

Indem wir bei den Menschlichkeiten verweilen, von denen die griechische Menschheit nicht frei ist, dürfen wir unser Ziel nie aus dem Auge verlieren, um dessentwillen wir von diesen Dingen sprechen. Die Wogen der Erregbarkeit, das Strömen und Zurückströmen aller seelischen Regungen in sich, wie es sich in der geistigen Kultur der Griechen verrät, bildet für uns nur den Schlüssel für das Verständnis der Gedankenwelt, die ihre großen Genien aufgebaut haben. Es genügt daher vorläufig für uns völlig, wenn wir im Vorbeigehen flüchtig noch auf manche Affekte hindeuten, die die Griechen selbst in ihren Denkmälern als ihnen zugehörig bezeichnen. Da fehlt keine noch so niedrige oder so hohe Leidenschaft, deren der Mensch überhaupt fähig ist. Beutegier (Ilias 6, 66), wehrloses Sichhingeben an den Schmerz (Ilias 21, 272), Rachsucht (Odyssee 22, 462, Thukydides V Kap. 116 Ajas des Sophokles Vers 110, Plutarch Philopömen Kap. 21 usw.) Sie alle treten uns vor Augen wie im Volksschauspiel vom Dr. Faust die sieben Todsünden greifbar und sichtbar. Nicht vergessen dürfen wir, daß es dem Griechen als ganz selbstverständlich und berechtigt erschien, ebenso wie man den Freund lieben müsse, den Feind zu hassen. Selbst der weise Solon betet, süße den Freunden zu sein und herbe den Feinden, jenen verehrungswert, diesen ein Schrecken. (Vgl. auch Xenophon Memor. 2, 6, 4, 5 und Pindar 2. pythische Ode.)

Wenn man dies alles vom Persönlichen befreit, wenn man es unter dem Gesichtspunkt der sich bildenden Idee der Menschheit betrachtet,

so wird es zwar weder lobens- noch liebenswert, aber es verrät den starken Untergrund, der in stetem Flusse befindlichen und in sich bewegten menschlichen Seele, die bei ihrem Ringen um Gott, das heißt um ihr eigenes besseres Wesen alle Irrgänge des irdischen Daseins auskosten muß. Starke Leidenschaften und Gefühle allein vermögen den Menschen auch zum Innewerden seiner Kraft und seiner Schwächen zu führen. Wie weit dünkte sich doch der Grieche allen anderen Völkern der Erde, die er kannte, überlegen! Ein voller Mensch war nur der männliche Grieche. Selbst Aristoteles, der überhaupt mehr als einer der Großen, von denen wir hier reden werden, in den begrenzenden Schranken des Griechentums verharrte, konnte sich von dieser Überzeugung nicht freimachen. (Vgl. Polit. 7, 7.) Wir sagten nicht umsonst, nur der männliche Grieche habe dem Volksbewußtsein als ganzer und echter Mensch gegolten. Mehrfach schon haben wir an anderen Orten über die Bedeutung der geringen Einschätzung der Frau für die griechische Kultur gesprochen und wollen das dort Gesagte daher hier nicht wiederholen[1]).

Aber der Überspannung des Selbstbewußtseins des freien Griechen, die sich unter anderem auch in der schroffen Scheidung zwischen Freien, Halbfreien und Unfreien äußerte, fehlte die Kehrseite nicht. Den Lesern dieses Werkes ist bereits ein Begriff des Mysterienwesens gegeben worden. Darin zittert die Sorge um das eigene Ich und seine Fortexistenz, darin lebt das beklemmende Gefühl der Unzulänglichkeit der eigenen Kraft gegenüber dem Absoluten. Und es ist bezeichnend genug, daß gerade in der Zeit, die wir behandeln, das Mysterienwesen wieder so lebhaft aufblühte. Von den höchsten Höhen bis zu den tiefsten Tiefen klingen da alle Arten des mystischen oder abergläubischen Empfindens an. Aber was für uns hier das Wichtige ist: es fehlt auch sonst nicht an mannigfachen Zeugnissen für das Bewußtsein der Unsicherheit und Problematik alles Daseins, wie es sich notwendig einfinden muß, wenn die Leidenschaft das Individuum zum Gott zu machen versucht.

Es mag dieses Bewußtsein der Unzuverlässigkeit des Daseins zuweilen nichtig erscheinen gegenüber dem Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Götter oder „des Göttlichen"; denn auch diese letztere Redeweise ist den Griechen ganz geläufig. So will es uns besonders bedünken, wenn wir der rauschenden Rede eines Pindar oder den innigen Dichtergebeten eines Aischylos und Sophokles lauschen. Und doch klingt bereits

[1]) Vgl. meine Geschichte d. Philos. als Einl. i. d. System d. Philosophie. Gießen.

aus ihren Werken, ja selbst aus den Versen des Homer zuweilen eine Stimmung heraus, die man nur als einen fast verzweifelten Pessimismus bezeichnen kann. Jeder kennt die schönen Verse des Homer in Voß' kongenialer Übersetzung (Ilias 6, 146).

> Gleich wie die Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen
> Einige streuet der Wind auf die Erd' hin, andere wieder
> Treibt der knospende Wald, erzeugt in des Frühlinges Wärme.
> So der Menschen Geschlecht, dies wächst, und jenes verschwindet.

Aber es braucht nicht der Gedanke an den Tod zu sein, sondern die Lebensfülle selbst ist eine Schale angefüllt mit Leid und Freud, deren Vorstellung das Herz von der Unsicherheit seiner Lage überzeugt. Zwar möchte man es noch zum Guten deuten können, wenn Sophokles in seinem Ajas V. 367 sagt: „Es lacht und weint ein jeder, wie's ihm Gott beschert." (Vgl. übrigens auch a. a. O. V. 132 ff.). Aber bereits Aischylos spricht die unbestimmte Lage des Menschengeschlechts deutlicher in seinem Agamemnon aus, wenn er den Chor sagen läßt (V. 924ff.):

> Mitten in glücklicher Fahrt
> Treibet des Menschen Verhängnis
> Auf verborgene Scheiterklippen.

Weit eindringlicher aber noch sind die Klagen über das zweifelhafte Los des Menschen bei Euripides wie auch bei den Rednern. Und das ist begreiflich, denn sie leben in der Zeit der realen Auflösung einer Kulturepoche. Zur Zeit der Sophistik und des vergehenden Hellenentums, der versinkenden Polis und der nur von ferne auftauchenden hellenistischen Weltmacht waren gerade in Athen die Lebensverhältnisse des einzelnen Individuums den gewaltigsten Schicksalswechseln unterworfen. Die Angeberei aus Gewinnsucht stand in voller Blüte, während ohnehin doch der Staat an die Kräfte des einzelnen die denkbar höchsten Anforderungen stellte. Hatte schon Pindar gesungen (pyth. I): „Nicht o Freund, laß trügen dich schlaue Gewinnsucht", so war in dem besiegten Athen nach dem peloponnesischen Krieg die Habgier und die Verleumdung nachgerade sprichwörtlich geworden; sie hatte die Bestechlichkeit zur Folge. Lysias in seiner Rede über das Vermögen des Aristophanes (5—6) sagt: „Ich meine nämlich, und die meisten von euch werden mir beistimmen, daß die Verleumdung über alle Maßen mächtig ist." Und hören wir den Demosthenes in seiner Rede über den Frieden, so weiß er gar zu erzählen, daß das Gold jede vernünftige Erwägung und jede

sittliche Handlung widerlegt. (Vgl. hierzu L. Schmidt I, S. 261.) Daß unter solchen Umständen auch die führenden Geister einer gewissen pessimistischen Grundstimmung zuneigten, kann man leicht begreifen. Wenn wir dem Plutarch trauen dürften, (Marcellus Kap. 2), so hätte nicht nur Sokrates und Platon, sondern auch der sich selbst vergötternde Lysander im hohen Alter eine melancholische Gemütsverfassung gehabt. Wir wollen die Namen hier nun gar nicht wichtig und ernst nehmen, es ist aber bezeichnend, daß sich der Grieche jener Zeit selbst die Genien nicht anders als mit einem Anflug von Schwermut behaftet denken konnte. Und das sind doch Männer desselben Volkes, von dem wir gehört haben, wie sehr es den Festesfreuden und allem, was das Leben verschönt und heiter macht, zuneigte. Wo auf dem Ozean der Zeit die Leidenschaft des menschlichen Herzens hohe Wellenberge auftürmt, da versinkt auch manches Schifflein in den Fluten.

Wenn nun so die innere Substanz des Lebens flüssig wird, wenn das Lebenszentrum des einzelnen wie der Gemeinschaft ins Schwanken gerät, dann suchen hohle Naturen leicht in Äußerlichkeiten Halt. An Stelle des Begriffs tritt das Wort, die Vielrednerei muß das tiefe Denken ersetzen; denn das tiefe Denken könnte die Sophistik des Herzens zerstören, durch die sich der Mensch so gerne über seine Lage hinwegzutäuschen sucht. Die leichtbewegliche Natur der Athener war ohnehin zur Vielrednerei veranlagt, denn das geringste Gefühl trieb bei ihnen wie ein Frühlingsregen Keime aus fruchtbarem Land Blüten des Wortes aus der Seele. So ist es ja auch die attische Prosa, die damals kanonisch wurde. Wir finden daher, daß größere Naturen, wie selbst ein Isokrates, von der liebenswürdigen Schwäche seines Volkes nicht frei war. Man vgl. z. B. seinen Panathenaikos Kap. 33—35, wo er sich selbst zuredet, nicht über Dinge zu sprechen, die nicht hergehören, und gerade im selben Augenblick ein wenig eitel und geschwätzig wird. Andere wieder, namentlich die den alten Geschlechtern angehörigen Adeligen, versteiften sich auf ihr Autochthonentum oder auf ihre edle Abkunft. Hat es doch selbst ein Demosthenes nicht verschmäht, seinem politischen Gegner Aischines seine geringe Abkunft vorzuhalten.

Spiel, Tanz, ausgelassene Zechgelage waren wiederum bei der Jugend an der Tagesordnung, und auch das versteht sich sehr wohl und steht durchaus nicht im Widerspruch zu der Schwermut, der sich das Alter zuneigte. Wir dürfen darin auch nicht nur den Versuch erkennen, sich über die Ungewißheit des Tages durch Betäubung hinwegzuhelfen.

Waltete doch selbst in den ausgelassensten Situationen zumeist noch ein Sinn für das Anmutige. So war es Sitte nach den so beliebten Gastmählern die Kithara herumzureichen, damit jeder die Stunde durch einen Vortrag verschöne. Bei dieser Gesinnung mochte man die Flötenspielerinnen, das leichte Gesindel und die Schmarotzer mit in Kauf nehmen: es bedurfte ja nur solcher Naturen wie die des Sokrates und des Platon, um auch die Sitte des Zechgelages zu verschönen und zu veredlen.

Versuchen wir indessen, die philosophische Summe des bisher Gesagten zu ziehen. Im Leben des Individuums wie in dem der Gemeinschaft birgt jeder Augenblick Geburt und Tod. Allein man müßte Götteraugen haben, oder besser, man müßte Gott selbst sein, wenn man jedem Augenblick sein Herz ablauschen könnte. Wir sterblichen und endlichen Philosophen haben die unendliche und im Grunde unlösliche Aufgabe, derart dem Weltgeist in die Seele zu schauen, daß wir das Unverstandene und Unverständliche der Begreiflichkeit näher führen. Es entspringt aus der Paradoxie der Aufgabe, daß wir immer wieder in der geschichtlichen Entwicklung der philosophischen Idee einigermaßen abgegrenzte Epochen unterscheiden: denn wir halten uns an die begreifbaren Erscheinungen des Geisteslebens, von denen wir ausgehen müssen. Als ob aber nicht jeder Augenblick der Weltgeschichte eine Epoche bedeutete!

So darf denn der Leser auch nicht vergessen, daß sich der Autor der unvermeidlichen Mängel seines Versuches vollkommen bewußt ist, wenn er solche Ausdrücke gebraucht wie „diese Zeit, diese Epoche, von der wir reden". Nun handeln wir hier von einer Stufe in der Entwicklung des philosophischen Weltgeistes, die uns das Werdende und Vergangene in hartem Kampfe vor Augen führt. Es ist, wie wir schon öfter sagten, eine Epoche der Auflösung der bestehenden Ordnung, in der sich die ewigen Gedanken des Werdenden nur erst von ferne ankündigen. Es war die Aufgabe eines Sokrates, Platon usw., die sich entwickelnde philosophische Idee zu dem damals möglichen Selbstbewußtsein zu führen. Wir dürfen nun, indem wir den Sinn dieser ganzen Einleitung näher erläutern und zugleich zu unserem eigentlichen Thema hinleiten, an die wundersamen tiefsinnigen Erörterungen Hölderlins in seinem Aufsatz über den tragischen Prozeß in Geschichte und Dichtung [1]) an-

[1]) Hölderlin, Ges. Werke. Diederichs, Bd. III, S. 398 ff.

knüpfen. Wenn es ein Zustand der Auflösung war, in dem sich die Zeit befand, so war es doch im Sinne Hölderlins bereits der Moment, wo die Auflösung idealisch geworden ist. Gehen wir etwas tiefer auf diese Gedanken ein. Das Verschwinden einer Welt in der Seele des einzelnen oder der Gemeinschaft kann nicht stattfinden ohne die Geburt einer neuen Welt. Ja, man kann sogar in einem wahrhaften Sinne des Wortes sagen, daß die ursprünglich ideale neue Welt — sie lebt eben zunächst als Idee in der Seele der Menschheit — der Ursprung des Versinkens und Werdens ist. Aber nicht sogleich vermag der Mensch diese Wahrheit zu begreifen: in der Hingabe an den Augenblick scheint ihm die Kraft der realen zeitlichen Auflösung zunächst nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Wahre zu sein. Er empfindet mit anderen Worten unter dem Eindruck der Vergänglichkeit der Zeit zuerst das Versinken und Aufgelöstwerden als bloße Vernichtung, und daraus folgt dann ein pessimistisches oder leichtfertiges Verhalten gegen die Welt. Aber das was so zunächst als die wahrhafte Realität erscheint, die Auflösung und das Versinken, ist geschwängert von der Zukunft der Idee, und diese führt die Seele durch das Kraftbewußtsein des ewigen Wirkens und Werdens alsbald zu der Überzeugung, daß man die Toten die Toten heraustragen lassen soll, daß es unsinnig ist, dem Vergangenen oder Vergehenden nachzutrauern. Es wird damit das Gefühl, wenn auch noch nicht die klare Einsicht, der Idee selbst zugelenkt. So mag denn wohl in großsprecherischen Naturen in sehr kritischen Momenten des Daseins, und selbst im Geiste eines ganzen Volkes, die mit der Zukunft schwangere Gegenwart als das Ewige und Absolute erscheinen. Allein noch ist die Idee nicht real geworden, denn dazu gehört noch zweierlei, erstens daß aus der Einsicht in die werdende Idee das Versinken und Vergehen selbst als notwendig erscheint, zweitens, daß im Versinkenden und Versunkenen die über die Gegenwart hinausgreifende Ewigkeit des Werdens und Wünschens erkannt wird, denn nun erst wird die Auflösung ideal, indem das Auflösen als Akt der Freiheit erscheint, weil das werdende Selbstbewußtsein sich zugleich fähig und verantwortlich für seine künftige Erscheinungsform und doch bedingt durch seine früheren Äußerungen fühlt. Auf diesen Standpunkt, den Geist der Menschheit ihrer Zeit zu erheben, war die edle Aufgabe der Philosophen, von denen wir sprechen werden. Wir haben hier aber, während wir uns auf Hölderlin beriefen, doch auch zugleich dem Geiste Hegels gehuldigt. Dabei sind wir uns des Gesinnungs- und Meinungsunterschiedes wohl bewußt,

der uns von diesem Großen im Reiche der Geister trennt. Es ist nicht ein Weben des Geistes in sich, was man die Weltgeschichte nennt, nicht ein gegebenes Unendliches, das zum Selbstbewußtsein dringen will, sondern es ist die Not und die Sorge und die Mühe und die Last, die der werdende Mensch im Ringen um sein eigenes Selbst durchkosten muß, was wir unter dem Werden der Idee verstehen.

Und nun dürfen wir zum Schluß an den Anfang dieser Einleitung anknüpfen, um den Leser auf das Bedeutsame der Erscheinungen aufmerksam zu machen, die uns hier beschäftigen sollen. Wir haben gesagt, daß der Geist der Menschheit sich damals bereits in dem Stadium befand, wo die Auflösung als Ideal erscheint; es bedurfte nur der Anstrengungen der großen Philosophen, um die werdende Idee selbst im Bewußtsein lebendig zu machen. In der Tat: alle Symptome, die wir im Beginn dieser Einleitung aufzählten, im Verein mit denjenigen, die den dumpfen und gleichsam brütenden Geist der Sehnsucht zum Licht in seinen endlichen Irrtümern nachweisen sollten, bestätigen unsere Auffassung. Pindar nennt in seiner 9. olymp. Ode die Ordnung die Segenstochter des Gesetzes oder der Themis (vgl. dazu ol. 13). Dies ist der tiefste Sinn des Bestrebens des so verworrenen Menschengeistes dieser Zeit. Noch glaubt die Menge, noch glauben selbst die Führer der Völker die so notwendige Ordnung und Gesittung der Lebensführung durch Macht und Gewalt herbeiführen zu können, und die große Masse der Nicht-Geschulten und nicht durch den philosophischen Geist zu sich selbst und ihrem besseren Wesen Zurückgeführten, legt sich das im Sinne der schrankenlosen Willkür aus. Der Stärkste ist das Gesetz, meint Thrasymmachos. Aber die Sehnsucht zum Gesetz, wie es auch beschaffen sei, bedeutet ja eben die Umwandlung des Bewußtseins der realen Auflösung in das der idealen; und dies brachten die großen Geister zur Klarheit, von denen wir sprechen werden. Sie nahmen die Mitmenschen, wie sie waren, aber sie glaubten nicht, daß sie und die kommenden ewig so bleiben müßten. Die Erinnerung des Aufgelösten und sich Auflösenden war für sie die Erkenntnis des ewigen Werdegeistes, der in der Zukunft seine Heimat hat, und sie begriffen, daß das Individuelle wie das Gemeinschaftsgesetz jeder endlichen Zeit seine ewige Bedeutung, nur daher nimmt, daß es sich selbst vernichtet und verbessert: die ideale Erinnerung des Vergangenen und Daseienden wurde für sie zum Ursprungskeim des werdenden Gottes. Laßt uns denn hören, wie sie die Welt betrachten.

I. Sokrates und die sokratischen Schulen.

a) Sokrates.

Literatur: F. Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen. WW III, 2, 1838, S. 287 ff. Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, 1, S. 1 ff. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II, 1, 4. Aufl., S. 44 ff. P. W. Forchhammer, Die Athener und Sokrates. Berlin 1837, dazu: Th. Gomperz, Griechische Denker, II, und im Gegensatz zu diesem R. Pöhlmann, Sokrates und sein Volk. 1899. A. Fouillée, La philosophie de Socrate. 2 Bde. Paris 1874. A. E. Chaignet, Vie de Socrate. Paris 1868. H. Siebeck, in: Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 2. Aufl. Freiburg 1888, S. 1 ff. Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München 1895. Edm. Pfleiderer, Sokrates und Plato. Tübingen 1896. Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates. 2 Bde. Berlin 1893 und 1901. P. Natorp, in: Philos. Monatsh. XXX, Heft 7 und 8. Jahrg. 1894. A. Busse, Sokrates. Berlin 1914. C Siegel, Platon und Sokrates. Leipzig 1920. G. Kafka, Sokrates, Platon und der sokratische Kreis. München 1921. W. Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Bd. II. Gießen 1908, S. 6—29. Derselbe, Allgemeine Geschichte der Philosophie, Tl. I, Osterwick a. Harz. 1920. S. 65 ff. Ferner zu allem folgenden: Die Werke von v. Aster, Joël u. Messer über die „Geschichte der alten Philosophie".

Ehe wir zur Darstellung des Lebens und der Lehre unseres Philosophen gehen, seien einleitend nur einige Worte gesagt über die Quellen, die uns zur Erkenntnis seiner Lehre und seiner Persönlichkeit zur Verfügung stehen. Da Sokrates selbst keine geschriebene Zeile seiner Philosophie hinterlassen hat, so sind wir im wesentlichen auf die Berichte seiner Schüler angewiesen. Hier kommen vornehmlich Platon und Xenophon in Betracht. Nun stimmen aber diese beiden in ihren Berichten keineswegs überein, und alle Versuche, eine Harmonie in diese widerstreitenden Aussagen zu bringen, sind, das darf man heute kühnlich sagen, ge-

scheitert. (Ausführlicher habe ich diese Streitfrage in meiner Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 1*) behandelt; daher darf ich mich hier kurz fassen.) Man wird gezwungen, zwischen Platon und Xenophon zu wählen; denn die wenigen Zeugnisse, die wir von Aristoteles über Sokrates haben, gehen vermutlich auf Platon zurück, sind daher zwar nicht ohne allen Wert, aber zur Rekonstruktion der Lehre des Sokrates doch eben nur in Verbindung mit den Berichten Platons zu benutzen. Wie das gemeint sei, davon sogleich mehr. Alle, die sich mit der Frage beschäftigt haben, müssen zugestehen, daß Xenophon durchaus kein philosophischer Kopf war, ja eher das Gegenteil. Und dies müssen sogar diejenigen zugeben, welche sich dennoch auf Xenophon als den getreueren Berichterstatter berufen zu dürfen glauben. Hierher gehören z. B. Fouillée, Döring und Pfleiderer, während Zeller und andere mehr zu vermitteln suchen. Jedoch ist es mit dem Zeugnis Xenophons ein für allemal nichts, dies hat Joel überzeugend nachgewiesen, der freilich seinerseits dann wieder sehr zu Unrecht neben Xenophon auch Platon verwirft und eigentlich nur die dürftigen Notizen des Aristoteles gelten lassen will. Vergeblich hat in neuerer Zeit z. B. Siegel versucht, Xenophon wieder zur Geltung zu bringen. Er will die mannigfachen Widersprüche, die sich in den auf Sokrates bezüglichen Schriften des Xenophons finden, gerade für die Autentizität des Xenophon geltend machen. Man müsse z. B. all das Engherzige und Abergläubische, was sich in diesen Schriften findet, dem Xenophon zuschreiben, wo er aber im Gegensatz hierzu die Einheit der Gottheit mit dem Nus und die abstrakte Einheit der Gottheit überhaupt lehre, da habe man es sicherlich mit dem echten Sokrates zu tun. „Etwas Ähnliches läßt sich auch für die Schätzung der Freundschaft, sowie die Betonung von Übung und Selbstbeherrschung in den sokratischen Denkwürdigkeiten nachweisen, wo wieder ein Teil der Ausführungen seine genauen Parallelen in den anderen Werken Xenophons findet. Was im Widerspruch mit diesen Ausführungen steht, kann somit dann abermals um so sicherer als echt sokratisch betrachtet werden." (Siegel a. a. O. S. 14.) Demnach will Siegel aus Xenophon das Sokratische dadurch ermitteln, daß er die Lehren, welche auch in anderen xenophontischen Schriften wiederkehren, und die, das darf man nicht vergessen, nach dem Gesichtspunkt der Engherzigkeit beurteilt werden, als xenophontisch ausschaltet. Aber es wäre kinderleicht zu zeigen, daß hier gar kein wahrhaftes Kriterium, sondern eine

vorgefaßte Meinung zugrunde gelegt wird. Denn unzweifelhaft kehren auch in den anderen, nicht direkt sokratischen Schriften des Xenophon dieselben Widersprüche und derselbe Zwiespalt der Lebensanschauung wieder, so daß man schon eine bestimmte Vorstellung von der Lehre des Sokrates und von seiner Person mitbringen muß, wenn man entscheiden will, was xenophontisch und was sokratisch ist. Wenn daher Siegel denjenigen, die sich auf Platon stützen, es zum Vorwurf macht, daß sie den Sokrates durch die platonische Brille ansehen, so ist ihm zu erwidern, daß wir jedenfalls der Wahrheit näher kommen, wenn wir uns auf die kongeniale Darstellung Platons als wenn wir uns auf die verworrene und teilweise sogar stumpfsinnige Darstellung Xenophons verlassen. Einen geistreichen Versuch, zum Wesen des Sokrates vorzudringen, finden wir in der Schrift Kafkas. „Wenn sich dagegen annehmen läßt, daß die Schilderung Xenophons ebensosehr hinter der geschichtlichen Wirklichkeit zurückbleibt, wie die Platons sie übertrifft, so bleibt zu deren Bestimmung überhaupt kein direkter Weg übrig, wir können vielmehr lediglich trachten, sie aus ihren Entstehungsbedingungen und Folgeerscheinungen wieder aufzubauen . . . . ." Die Untersuchung muß sich „einerseits bemühen, einen Einblick in die geschichtliche Umgebung zu gewinnen, aus der sich die sokratische Lehre entwickelte, und sie muß andererseits zu der gemeinsamen Quelle vorzudringen suchen, aus der so verschiedene geistige Strömungen entspringen konnten, die sich unter dem Namen der sokratischen Schulen mehr befehdeten als zusammenschlossen." (Kafka a. a. O. S. 16—17.) Wenn es Kafka einigermaßen gelingt, dieses gewagte Unternehmen durchzuführen, so kommt dies auch bei ihm nur daher, daß er unbewußt den Spuren Platons folgt. Ohne dies hätte er auch scheitern müssen: denn wenn z. B. auch in den Systemen der Hedoniker und der Kyniker dieselben Namen für gewisse Tugenden vorkommen, so sind doch die Begriffe, die sie damit verbinden, so himmelweit verschieden, daß man nur, wenn man durch die platonische Brille sehen gelernt hat, darin noch ein gemeinsames sokratisches Element erkennen kann. Alle diese verzweifelten Versuche, das Problem Platon oder Xenophon zu lösen, sind nur aus der irrtümlichen Annahme der völligen Unmöglichkeit einer reinlichen Scheidung zwischen echt sokratischem und platonischem Geistesgut in den platonischen Schriften zu erklären. Nun habe ich aber an der oben angegebenen Stelle (im Einklang mit Natorp und Cohen) zu zeigen versucht, daß das Kriterium für diese Scheidung in dem Vor-

handensein oder Nichtvorhandensein der Ideenlehre in einer platonischen Schrift liegt; denn daß Sokrates keine Ideenlehre hatte, geht aus dem Stillschweigen des Aristoteles und aller direkten Schüler des Sokrates mit Ausnahme des Platon deutlich genug hervor. Zudem kann keiner bezweifeln, der Platon mit einigem Geist und Verständnis gelesen hat, daß die Ideenlehre das Eigenste und wahrhaft Originelle der platonischen Philosophie ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist denn auch die moderne Forschung im übrigen so ziemlich darüber einig, daß die folgenden platonischen Schriften sokratisches Gut enthalten: Apologie, Kriton, Laches, Charmides, Protagoras und vielleicht noch (nach Wilamowitz-Moellendorff) Jon, Hippias, Lysis und Euthyphron. Was das Leben des Sokrates anbetrifft, so will ich nicht leugnen, daß man hier den Xenophon gelegentlich mit Nutzen um Rat fragen kann, obgleich ich auch in dieser Beziehung Platon das größere Vertrauen entgegenbringe. Ergänzt werden die Nachrichten über sein Leben hauptsächlich durch die Lebensbeschreibung des Diogenes Laertius (Über das Leben und die Meinungen der berühmten Philosophen. lib. II, cap. V).

Wir müssen nach den Nachrichten, die wir besitzen, die Geburt des Sokrates in die ersten Monate des Jahres 469 v. Chr. verlegen. Sein Vater, der Bildhauer Sophroniskos, gehörte dem athenischen Demos Alopeke und demnach der Phyle Antiochis an. Seine Mutter, Phainarete, übte den Beruf einer Hebamme aus, daher denn Sokrates später seine philosophische Methode gerne als eine geistige Hebammenkunst bezeichnete. Über seine Jugendbildung ist uns wenig bekannt. Wir dürfen annehmen, daß er den üblichen Lehrgang durchmachte, also seine ersten klaren Begriffe an einem Homer, Hesiod, Solon usw. bildete. Ob er freilich auch in der Musik ausgebildet ist, oder wenigstens ob er über die Anfangsgründe hinausgelangt ist, dürfen wir billig bezweifeln, auch wenn wir den Märchen nicht glauben, die ihn im hohen Alter noch bei dem Musiker Damon oder Lampon in die Schule gehen lassen, um das in der Jugend Versäumte nachzuholen. An solchen Erzählungen hatten ja die Alten eine besondere Freude, und es gibt kaum einen der Großen unter den griechischen Philosophen oder Staatsmännern, dessen Person nicht sehr bald nach seinem Tode vom redseligen Volk der Athener mit einem Blütenkranz von Anekdoten geschmückt worden wäre. Dabei ging es nicht immer glimpflich ab, sondern auch die Verleumdung war stark und mächtig. Wenn wir dem Komiker Ameipsias glauben sollten, so hätte Sokrates als alter Mann noch beim

Kitharoden Konnos tanzen lernen wollen [1]). Von der Bosheit, mit der man auch den Sokrates verfolgte, gibt die durchaus lügenhafte Nachricht Kunde, die ihn der Bigamie beschuldigt. (Diog. Laert. a. a. O. 26.) Bei diesen törichten Berichten wollen wir uns nicht aufhalten und uns vielmehr daran erinnern, daß ein Mensch von so gewaltigen Geistesanlagen, wie Sokrates es war, schon durch die bloße Umgebung, in der er lebte, zur Erkenntnis des Wahren und Schönen erzogen werden mußte; „denn niemand glaube, die ersten Eindrücke der Jugend überwinden zu können. Ist er in einer löblichen Freiheit, umgeben von schönen und edlen Gegenständen in dem Umgange mit guten Menschen aufgewachsen, haben ihn seine Meister das gelehrt, was er zuerst wissen mußte, um das übrige leichter zu begreifen, hat er gelernt, was er nie zu verlernen braucht, wurden seine ersten Handlungen so geleitet, daß er das Gute künftig leichter und bequemer vollbringen kann, ohne sich irgend etwas abgewöhnen zu müssen, so wird dieser Mensch ein reineres, vollkommeneres und glücklicheres Leben führen, als ein anderer, der seine ersten Jugendkräfte im Widerstand und im Irrtum zugesetzt hat." (Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre Buch II, Kap. 9, Sophienausg. Bd. 21, S. 191.) Wo aber hätte ein Mensch größere, reinere und tiefere Empfindungen in der Jugend aufnehmen können als in dem Athen der sokratischen Zeit. Auch gedenkt Sokrates selbst im Kriton des Platon (50 D) freudig der guten Erziehung, die er genossen habe. Wenn aber der Knabe auch nur mit offenen Augen durch die Straßen seiner Heimatstadt wanderte, was gab es da nicht alles Schönes zu sehen. Aufzüge, festliche Prozessionen, Reigen, so zahlreich, daß wir uns davon kaum einen Begriff machen können. Dann mochte er auch wohl den öffentlichen Rezitationen der Gesänge des Homer lauschen, die Perikles eingeführt haben soll. Iktinos und Kallikrates hatten das architektonische Bild der Stadt durch zahlreiche herrliche Gebäude verschönt. Er konnte die Statuen eines Pheidias, Polyklet und Myron bewundern; die Gemälde eines Polignot und Apollodoros. Zudem scheint sein Vater, der Bildhauer, ihn auch in seine göttliche Kunst eingeweiht zu haben, denn die Alten zeigten später noch auf der Akropolis die plastische Darstellung der drei Grazien als ein Werk des Sokrates. Wir dürfen sogar auf diesen Umstand ein ganz besonderes Gewicht legen, denn die sokratische Beredsamkeit muß der Plastik enger verwandt gewesen sein, als

[1]) Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Plato, 1. Aufl., S. 98.

man zuerst denken sollte. Wenn man schon ganz allgemein an der attischen Sprache die Bildsamkeit des Ausdrucks lobt, so muß die Begriffsbildung des Sokrates, die sich an dieser Sprache emporrankte, in besonders hohem Maße anschaulich und plastisch gewesen sein, da er es später vermochte, Leute aus allen Berufen und Ständen für die abstraktesten Gegenstände zu interessieren und sie gleichsam zum Sehen der Probleme zu zwingen. Es scheint uns außerdem eine liebliche Laune des Schicksals zu sein, daß man gerade in einer Darstellung der Grazien ein Werk des Sokrates wiedererkennen wollte, denn wahrlich, wenn auch nur ein Funke von sokratischem Geist in den Jugendschriften des Platon lebt, so müssen es die Grazien gewesen sein, welche dem Sokrates seine Wohlredenheit verliehen haben. Wenn der Poet sich zuweilen in unbestimmten Ideen ergehen kann, so ist der Plastiker gezwungen, seinen Gedanken Form und Gestalt (den Eidos) zu verleihen, damit sie sich in dieser Welt der schwankenden Erscheinungen als ein fest Bestimmtes behaupten können. Wir können sogar noch weiter gehen und sagen, daß die unbestechliche Wahrheitsliebe, welche den Grundzug im Charakter des Sokrates ausmacht, durch die Beschäftigung mit der bildenden Kunst fördernd geweckt wurde. Aber es ging ihm dann freilich wie seinem Ebenbild im platonischen Gastmahl: Dort schildert Sokrates, wie der Weise von der sinnlichen zur rein geistigen Gestalt des Begriffes fortschreitet. Es haben zwar auch die Begriffe, mit denen Sokrates operiert, wie wir schon gehört haben, eine sinnliche Existenz: aber diese liegt in der Seele des Redners und ersteht wieder im Bewußtsein des Hörers. Die Statuen ihrer Bildhauer konnten die Athener auf den Rat des Themistokles hin in die Mauer einfügen, mit der sie sich in höchster Not gegen die Angriffe der Lakedämonier schützten; die beseelten Statuen der sokratischen Begriffe werden in Ewigkeit eine Mauer um das Sein der Menschheit bilden, durch die sie gegen die Angriffe der Vernichtung und des Bösen geschützt bleibt. Und dessen bedurfte es gerade in der Zeit, da Sokrates zur Selbsttätigkeit heranreifte, ganz besonders: denn es war die Zeit, in der die Sophistik sich breit machte, in der der äußere Glanz des politischen Lebens zu verlöschen begann und die Sorge ihre liebliche Schwester, das Glück, verdrängte, wie der Schatten dem lichtumflossenen Körper folgt.

Auch das dürfen wir ja bei der Schilderung der Entwicklung des Sokrates, so weit sie uns möglich ist, nicht außer acht lassen, daß seine Jugendzeit in die Tage der höchsten Blüte der politischen Macht Athens

fällt, wie denn z. B. Kimon im Jahre 466 seinen Sieg am Eurymedon erfocht und im Jahre 449 starb vor der siegreichen Schlacht beim kyprischen Salamis. So war die Atmosphäre, die die Bildung seines jugendlichen Geistes beeinflußte, eine solche des hochgeschwellten politischen Machtbewußtseins und einer sich daraus für den leichtbeweglichen Athener von selbst ergebenden Überhebung des eigenen Kraftbewußtseins, die denn auch notwendig zur Peripetie führen mußte. Diese hat Sokrates aufs Schmerzlichste miterlebt, was vielleicht zur Folge hatte, daß er sich als gereifter Mann, soweit das überhaupt möglich war (nach dem Zeugnis des Platon in der Apologie) von den Staatsgeschäften zurückzog, ohne indessen seine Bürgerpflichten zu vernachlässigen, wofür wir noch Zeugnisse erbringen werden. Er lernte so nicht nur frühzeitig die Wandelbarkeit alles Daseins und die Relativität aller irdischen Güter erkennen, sondern weil er ein gottbeseeltes Herz im Busen trug, vermochte er auch bald das Ewige vom Vergänglichen zu sondern und stellte seinen Geist und seine Sehnsucht in den Dienst des aus der Sehnsucht des Menschengeschlechts ewig Werdenden.

Seiner militärischen Dienstpflicht genügte er in den Jahren 451 bis 449 als Ephebe und zwar als Hoplit, wie es seiner Zugehörigkeit zu der Klasse der Zeugiten entsprach. In der Verteidigung des Vaterlandes kämpfte er u. a. in der unglücklichen Schlacht bei Potidäa, wo er dem Alkibiades das Leben rettete. Auch sonst hat er sich überall im öffentlichen Leben aufs Tapferste und Standhafteste bewährt. So folgte er dem Gebot der dreißig Tyrannen nicht, welches ihm auferlegte, einen unschuldigen Bürger von Samos zu verhaften. Er trat als einziger für die zu Unrecht angeklagten Feldherrn der Argenusenschlacht ein. Ja, er scheint den dreißig Tyrannen auch darin den Gehorsam verweigert zu haben, daß er seinem Lebensberuf, den er in der Erweckung seiner Mitbürger zur Tugend, Wahrheit und Gerechtigkeit sah, auch dann treu blieb, als ihm die tyrannische Obrigkeit die öffentlichen Unterredungen über Gegenstände der Sittlichkeit verbot. Dies alles aber nicht, wie wir hören werden, aus Verachtung des Gesetzes und seiner Macht, sondern vielleicht gerade aus Liebe zum Gesetz.

Seltsam muß seine Persönlichkeit auf die Athener gewirkt haben: seine Gleichgültigkeit gegen die Güter des Lebens, seine Geduld und Ausdauer im Ertragen von Unannehmlichkeiten und Beschwerden, seine Vernachlässigung seines Äußern, der brennende Wissensdurst und die unendliche Liebe zum Geistigschönen und dabei die Eigenart seiner

Lebensführung. An Prüfungen hat es ihm nicht gefehlt. Wir dürfen uns nicht aufhalten bei der Streitfrage, wie sein Weib Xantippe beschaffen gewesen sei. Wenn wir auch die Ehrenrettung der Xantippe, wie sie Zeller in seinen Reden und Aufsätzen versucht hat, nicht unterschreiben möchten, so ist doch gewiß die sprichwörtlich zänkische Natur seiner Frau nicht das größte Übel, das er im Leben zu erdulden hatte. Man muß sich vielmehr überlegen, welchen gewaltigen Eindruck die unglücklichen Schicksale seines Vaterlandes und das so geringe Verständnis, das er bei seinen Mitbürgern für seine erhabenen Gedanken fand, auf ihn machen mußten. Und wenn wir dann bei Platon lesen, wie er dennoch immer den Glauben an die Menschheit aufrecht erhielt, und wie er niemals an der Bestimmung der Seele zum Guten irre wurde, dann fühlen wir mit Ehrfurcht die Bedeutung dieses Großen.

Er hat kein System der Philosophie geschrieben; wir haben keine Zeile von seiner Hand. Er pflegte in den Gymnasien und Palästren mit der Jugend Unterredungen anzuknüpfen; die Handwerker suchte er in ihren Werkstätten auf und sprach mit den Künstlern und Staatsmännern, deren Pflicht es war, sich zu bemühen, das an sich Gute und Schöne in die Wirklichkeit überzuführen, um sie über diese ihre Pflicht aufzuklären. Dabei besaß er offenbar die Kraft einer ungeheuren Konzentration. Er war so sehr in sich, das heißt in sein ewiges Selbst versunken, daß ihm darüber die vergänglichen Dinge der Außenwelt zuzeiten zu Schatten wurden. Verschiedene Zeugen vereinigen sich zu dem Bericht (u. a. Platon in seinem Gastmahl), daß er manmal in tiefe Gedanken versunken lange Zeit auf einem Flecke meditierend stehen blieb, alle Geschäfte des äußeren Lebens vergessend. Es war, als ob in seiner Person sich die beginnende Selbstbesinnung der am egoistisch nationalistischen Machtbewußtsein krankenden Idee sinnfällig darstellte. Er war deswegen doch nichts weniger als ein Priester und Prophet, sondern ein echter Philosoph, in dessen Wirken sich die Idee der Wissenschaft zum Leben rang [1]).

Man kann ja wohl begreifen, wie sich moderne Forscher zu dem Irrtum haben verleiten lassen, ihm den Ehrentitel eines Philosophen abzusprechen, um ihn statt dessen zu einer Art des religiösen Propheten zu machen. Die Verführung dazu ist sehr groß: einmal hat der nüchterne Denker Sokrates offenbar etwas Schwärmerisches in seinem Wesen

[1]) Vgl. meine Allgemeine Geschichte der Philosophie Bd. I, Osterwieck 1920, S. 66.

gehabt, wie der Begriff des persönlichen Daimonions, an welches er glaubte, beweist; sodann aber kommt dieser falschen Auffassung seiner Person und seiner Wirksamkeit eine kulturgeschichtlich wohlverständliche, aber sachlich völlig verfehlte Ansicht vom Wesen der Philosophie entgegen, wie sie in unserer Zeit weit verbreitet ist. Hat doch die Epoche der Weltgeschichte, in der wir leben, eine große Ähnlichkeit mit den Tagen des Sokrates. Wenn auch heute einer, der in der scheinbar so nüchternen Art des Sokrates philosophierend den Dingen auf den Grund zu gehen bestrebt ist, den Giftbecher nicht mehr zu fürchten hat, dem Sokrates erlag, so ist der Giftbecher der Verleumdung und des geistigen Unverstandes für alle diejenigen, die es ernst mit dem Frieden und dem Glück der Menschheit meinen, vielleicht mit einem noch schärferen Trank gefüllt, als es der war, dem Sokrates erlegen ist. Doch schweifen wir nicht ab. Es handelt sich darum: Ist die Philosophie etwas dem Leben Fremdes, gehört sie nur in die mit rauchgeschwärzten Papieren angefüllte Gelehrtenstube, oder liegt nicht vielmehr in der besonnenen Reflexion des Philosophen die Ursprungskraft und daher auch die Pflicht, dem praktischen Leben zu dienen und es zu lenken? Wir sind dieser letzteren Meinung und sehen daher in Sokrates geradezu das Vorbild des Philosophen.

Was aber das Daimonion anbetrifft, so darf man hier weder in eine philiströse, dogmatisch-rationalistische Erklärung verfallen, noch auch der Mystik, zu der unsere Zeit so sehr neigt, Tür und Tor öffnen. Zudem entsteht hier gleich die Frage aufs neue, ob Xenophon oder Platon den zutreffenden Bericht über diese seltsame Erscheinung gegeben hat. Nun ist offenkundig, daß auf diesem Gebiet Xenophon der denkbar schlechteste Zeuge ist: denn daß Xenophon in geradezu kindischer Weise abergläubisch war, bestreitet keiner, und wir werden dem Leser dieses Buches an späterer Stelle Zeugnisse dafür beibringen. Der Bericht des Xenophon geht dahin, daß das Daimonion, das heißt die seltsame Stimme, die Sokrates zu vernehmen glaubte, ihm in entscheidenden Situationen seines Lebens bald positiv, bald negativ geraten habe, das heißt, das eine Mal ihn zu einer Handlung aufgefordert, das andere Mal ihn davor gewarnt habe. Es ist natürlich, daß die zum Aberglauben neigenden Denker, die Philosophen der hellenistischen Zeit und die Kirchenväter, gestützt auf den Bericht des Xenophon, fest davon überzeugt waren, daß ein leibhaftiger und realer Dämon den Sokrates beherrscht habe. Dem antiken Denken war eine derartige Vorstellung ja auch

durchaus nicht fremd. Nicht nur Pindar kennt den persönlichen Genius des Menschen, der ihn durch das Leben geleitet, es ist das ja auch eine Anschauung, die ganz natürlich dem primitiven Bewußtsein entspringt, und die wir daher ebensowohl bei den alten Germanen (fylgja) wie bei uns zeitgenössischen primitiven Völkern nachweisen können (das persönliche Totem). Man dürfte auch an den Schutzengel des christlichen Glaubens erinnern, der die Kinder in allen Fährlichkeiten bewahrt. Bezeichnend aber ist es, daß bei Platon das Daimonion des Sokrates, welches übrigens auch zuweilen als das Göttliche bezeichnet wird, immer nur abratend wirkt, niemals aber dem Sokrates einen positiven Entschluß ins Herz legt. (Die Hauptstellen bei Platon sind: Euthyd. 273 A, Apologie 31 D, Theaet. 151 A, Phaedr. 242 B, Euthyphro 3 B.) Es kann daher gar keine Rede davon sein, daß Sokrates an einen leibhaften Dämon geglaubt habe; wenngleich er in der Stelle der Verteidigungsrede, die wir namhaft gemacht haben, gegenüber seinen Anklägern, die ihn der Gottlosigkeit ziehen, sich auf das Daimonion beruft, um darzutun, wer an ein Dämonisches glaube, der müsse doch auch an Dämonen und Götter glauben. Wir haben aber doch nicht ohne Absicht auf die mythische Vorstellung vom Genius des Menschen hingewiesen. Zweifellos hängt die Vorstellung des Sokrates vom Daimonion mit dem zusammen, was wir das Selbstbewußtsein des Genies nennen. Alles und jedes Genie wurzelt in der Menschenliebe und im festen Vertrauen auf die Vernunft. Aber die Liebe und die Vernunft sind in der Welt noch nicht allmächtig, sondern weil das Sein unendlich ist, so bleibt es auch die Problematik, mit der der Mensch ringen muß. Das Genie ist nun kraft seiner größeren Liebe und intellektuelleren Fähigkeit seinen Mitmenschen in der Erkenntnis und der Beherrschung des Problematischen ein gutes Stück voraus, und so lösen sich ihm die Schwierigkeiten des Daseins zuweilen leichter als uns anderen Sterblichen, während es zugleich doch die Unendlichkeit der ungelösten Probleme nur um so schmerzlicher zu empfinden hat. Insofern sich aber auch die unbezwungene Problematik dem genialen Menschen zuweilen fügen muß, da er deren Gesetz vorahnend durch seine Liebe im Herzen ergreift, so mag sie sich ihm zum Bilde einer Vorsehung oder eines persönlichen Schicksals verdichten, die ihm, weil er sie durchaus noch nicht in völliger begrifflicher Macht besitzt, als etwas Dämonisches erscheint[1]). In

[1]) Vgl. meine Geschichte d. Philos. als Einl. in d. System der Philos. Bd. II S. 28.

diesem Sinne sagte Goethe zu Eckermann: „Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist.“ Weswegen aber betonten wir oben so stark, daß die Stimme des Daimonion dem Sokrates immer nur abmahnend erschienen ist nach dem Bericht des Platon? Hätte Sokrates das Bewußtsein der eigenen persönlichen Kraft verdinglicht zu einem Daimonion, dann müßte freilich auch der positive Entschluß seiner Handlungen auf das Daimonion zurückgeführt worden sein. Dann wäre aber Sokrates nicht der, der er war, der Bekämpfer der individualistischen Sophisten, deren einer den Satz aufgestellt hatte, der Mensch ist das Maß aller Dinge. Sokrates suchte, wie wir noch hören werden, überall das Allgemeingültige, den Begriff. Wenn ihm nun die Genialität häufig den Sieg über die Problematik verschaffte, so konnte er daraus unmöglich den Schluß ziehen, daß ihm persönlich in seiner Besonderheit ein Genius gegeben sei, der solche Siege ermögliche. Er mußte vielmehr auch hier nach einem objektiv Allgemeingültigen suchen, aber dies konnte kein Begriff sein, denn es handelte sich ja gerade um solche Situationen und Lebenslagen, in denen Begriff und Vernunft noch versagten, das heißt, in denen er durch die vernünftige Überlegung allein nicht zum Entschluß kommen konnte. Eben deswegen konnte das Daimonion auch keine positiven Aussprüche tun, sondern es sagte nur gleichsam: Daran rühre nicht, dies tue nicht, denn dies ist unzugänglich dem menschlichen Herzen. Wird man verkennen wollen, daß in dieser scheinbaren Negativität ein positiver Kern enthalten ist? Ist es nicht eine unter den vielen Eigenschaften, die das Genie vom Talent unterscheiden, daß es eine zarte und sichere Scheu vor dem Unbekannten hat, die ihm gebietet, das nicht anzutasten, was durch vorzeitige Enthüllung zerstört wird? Daß diese Scheu aber auch der Ursprungsquell der größten Kraft ist, indem sie das Bewußtsein der Heiligkeit alles Daseienden aufrecht erhält? Und wird man es danach noch verwunderlich finden, wenn wir im Daimonion des Sokrates nicht einfach sein Gewissen, sondern sein sittliches Genie erkennen?

Dieses sittliche Genie, wo konnte es lebhafter erweckt werden als in dem Athen der Jugendzeit des Sokrates? Wer die rauschenden Reden der Chöre eines Sophokles und Euripides in seinem Herzen ausklingen ließ, der mußte ja das Hineinspielen der Problematik in die sichersten Lebensverhältnisse aufs tiefste empfinden und, wenn er ein Menschenfreund so groß wie Sokrates war, und das heißt, wie kaum ein zweiter gelebt hat, dann mußte er darin die Stimme der werdenden

Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit erkennen. Vielleicht im Jahre 451 ward Sokrates Ephebe, im Jahre 450 wurde der Aias, im Jahre 442 die Antigone des Sophokles aufgeführt[1]). Sophokles mußte bald mit Euripides um die Palme ringen, dessen Alkestis in das Jahr 438, dessen Hippolytos in das Jahr 428 fällt. Zweifellos konnte aber Sokrates auch noch Dramen des Aischylos auf der Bühne sehen, so daß die drei größten Dramatiker, die neben Shakespeare, Schiller und Goethe die Weltliteratur kennt, seine Seele befruchteten. Wie sehr aber ein Anschauen derartiger Meisterwerke der Poesie den Geist auf die Eurhythmie als das Grundgesetz alles Seins hinlenken mußte, wird sich der Leser leicht selber sagen. Der Einfluß des Sophokles insbesondere kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, konnte er doch in der Antigone den Gegensatz zwischen dem, was von Natur und dem was durch Satzung gut ist, im reinsten und edelsten Sinne ausgesprochen finden, in einem Sinne, der demjenigen, welchen die Sophisten diesem Gegensatze unterlegten, direkt widerspricht. Wir werden später noch hören, wie auch Platon die sophistische Willkür zu bekämpfen hatte, welche die Natur in dem Sinne der unmittelbaren Gegebenheit dem Vernunftgesetz entgegenstellte: Die erstere, die Natur, ist die Selbstsucht, der Egoismus und das Kraftbewußtsein im Menschen; die vernünftigen Gesetze des Staates erscheinen demgegenüber aus der Willkür des einzelnen geboren. Sie sind als Satzungen vergänglich wie der Urheber, der sie erschuf. Aber die Antigone des Sophokles weiß es besser, denn ihr erscheinen gerade die von Staat erlassenen Gesetze, deren Wandelbarkeit sie durchschaut, als minderwertig gegenüber den Gesetzen der ewigen Natur der Götter, die freilich noch kein Mensch aufgezeichnet hat, denn da hätte er ja die Idee der Menschheit aussprechen müssen. Ähnlich ist es später bei der Stoa, wo denn auch die Natur nicht das Prinzip des Egoismus, sondern des ewigen und göttlichen Menschentums bedeutet. Bei einem Sophokles konnte daher Sokrates den fruchtbaren Geistessamen aufnehmen, der in ihm die Blüte der Menschenliebe erzeugte. Wir schätzen sogar diesen Einfluß höher als den der vielen Lehrer, die ihm die alten Schriftsteller gegeben haben, z. B. den Archelaos, den Schüler des Anaxagoras.

Was die Komödiendichter angeht, so brachten verschiedene derselben den Sokrates als Karrikatur auf die Bühne (Aristophanes, Eupolis

[1]) Vgl. meine Allgemeine Geschichte d. Philos. Osterwieck 1920 Bd. I S. 65.

Ameipsias, Telekleides). Hier hatte denn Sokrates Gelegenheit, wenn er, wie es unzweifelhaft geschehen ist, den Aufführungen ihrer Stücke beiwohnte, zu zeigen, wie ernst es ihm mit der Ironie war, die er in seinen philosophischen Reden an den Tag legte, und wie wenig er gesonnen war, dieselbe nur gegen andere zu kehren: und in der Tat war ja auch der delphische Spruch: Erkenne dich selbst, seinem Charakter und seiner Denkungsart so angemessen, daß er ihn geradezu zu einer Grundlage seiner philosophischen Weltanschauung machte. Wie kam es aber, daß so geistvolle Leute, wie Aristophanes, es für erlaubt hielten, den gewaltigen Sokrates dem Gelächter der Mitbürger preiszugeben? Unser Erstaunen hierüber wächst noch mehr, wenn wir bei der Lektüre desjenigen Stückes, welches hauptsächlich der Verspottung des Sokrates gewidmet ist, nämlich der „Wolken", bemerken, daß der Dichter dem Sokrates nicht nur fremde Lehren in den Mund legt — nämlich die des Diogenes von Apollonia und des Anaxagoras —, sondern ihn auch ganz offenkundig als Sophisten behandelt. Die Lustspieldichter wußten sehr genau den Instinkt des Volksgeistes zu erkennen; es will daher auch nicht viel sagen, daß Aristophanes mit der Erstaufführung der „Wolken" sozusagen durchgefallen ist, da ihm die Preisrichter nur den dritten Preis zusprachen, denn es war ja gar nicht Aristophanes allein, welcher sich über die Person des Sokrates lustig machte, sondern wie schon oben angegeben, auch andere Lustspieldichter übten diesen Brauch. Nun kann man, um das Verständnis hierfür zu erwecken, zunächst darauf hinweisen, daß ja Sokrates schon in seiner äußeren Erscheinung vielen Anlaß zum Spott geben konnte. Da er sein ganzes Leben in den Dienst der Weisheit gestellt hatte, so vernachlässigte er in auffälliger Weise sein Äußeres. Er ging zumeist unbeschuht, barfuß in einem dürftigen, abgetragenen Mantel usw. Vielleicht werden moderne Leser in humoristischer Laune erinnert werden an den Ausspruch Daudets: Ces diables de penseurs, ça ne se brosse jamais. (Lettres de mon moulin. Installation.) Zudem muß man sich daran erinnern, wie groß der Wert war, den das athenische Volk auf die Schönheit der äußeren Lebensführung legte. Wir haben schon in unserer Einleitung darauf hingewiesen, wie bereits die Knaben im Schulunterricht vor allen Dingen auf ein geziemendes und feines Benehmen hingewiesen wurden. Man muß sich auch an eine solche Szene erinnern, wie sie Platon in seinem Gastmahl schildert, als der stark angeheiterte Alkibiades bekränzt und in festlichem Aufzuge unter den Zechgenossen erscheint, um alsdann eine Lobrede

auf Sokrates zu halten, in welcher er ja auch das sonderbare Äußere des Sokrates hervorhebt zum Zeichen dafür, daß selbst so hochstehende Geister, wie Alkibiades, an dieser ungriechischen Erscheinung des Sokrates zunächst Anstoß nahmen. Es vergleicht ihn aber hier Alkibiades mit den Silenen und Satyren, die die Künstler in ihren Werkstätten bilden und die, wenn man sie öffnet, im Innern ein goldenes Götterbild tragen. Wollten wir nun hier der Lobpreisung des Alkibiades weiter folgen, so würden wir uns freilich sogleich dem Ernst der behandelten Sache nähern. Es ist aber zunächst noch eines mehr äußerlichen Umstandes zu gedenken, der gleichfalls dazu dient, das Verhalten der Komödiendichter uns näher zu bringen. Und hier dürfen wir gerade an die „Wolken" des Aristophanes anknüpfen: Sokrates unterhält hier eine Denkerfabrik, in der die Schüler in echt sophistischer Weise angeleitet werden, das Recht zu verdrehen. Daß dabei Sokrates in den Lüften schwebt und die Wolken als seine Göttinnen verehrt, ist der echt volkstümliche Spaß der Sache. Man muß einmal vergessen, daß es sich hierbei zugleich um eine Parodie der Lehre des Diogenes von Apollonia handelt und sich einfach daran erinnern, wie unser eigenes Volk heute noch von den Philosophen denkt. Das sind Leute, so meint man, die mit ihren Gedanken ständig in den Wolken schweben und nicht fest mit beiden Füßen auf der wohlbegründeten Erde stehen. Wenn dabei der Bauer, und gerade ein Bauer ist es ja auch, der hier dem Sokrates in die Falle geht, zugleich ein starkes Mißtrauen gegen diese Philosophengeschöpfe an den Tag legt, so ist auch das wieder durchaus fein und psychologisch beobachtet. Denn solche Menschen, die einzig und allein die Gedanken und die Wahrheit lieben, ohne ihren eigenen Nutzen zu suchen, kann es doch gar nicht geben. Da muß irgendein Kniff dahinter stecken. Es war ja auch die Zeit der Sophistik, und ob Sokrates für oder gegen die Sophisten war, das zu wissen konnte man wirklich dem Durchschnittsathener nicht zumuten.

Indessen reden wir hier von der Schale, nicht vom Kern der Sache. Ein Aristophanes wenigstens, zumal er ja mit Sokrates persönlich befreundet war, konnte und mußte wissen, wer Sokrates war. Außerdem war er kein Possendichter, und man schätzt ihn doch zu gering ein, wenn man glaubt, er hätte sich auf Grund solcher Äußerlichkeiten und nur um dem lieben Publikum zu gefallen, über Sokrates hergemacht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er ihn nicht persönlich hat treffen wollen. Wie hätte ihn sonst Platon in seinem Gastmahl in so vertrautem Ge-

spräch mit Sokrates zeigen können? Aristophanes, vielleicht der größte Komödiendichter, den die Weltgeschichte kennt, hat vielmehr von dem unbestreitbaren Recht der Komödiendichter Gebrauch gemacht, auch die höchsten und edelsten Ideale der Menschen als endliche zu enthüllen. War es denn im Grunde genommen etwas anderes, wenn auf der Bühne der Tragödie das Satyrspiel folgte? Dieselben Götter, welche, weil sie das Herz der Menschheit in sich trugen, die menschlichen Zuschauer der Tragödie aufs Tiefste zu bewegen gewußt hatten, wurden im Satyrspiel karikiert. Die Ironie, die ein Grundzug des Sokrates war, verbindet ihn mit dem Geist des Athenertums, nein, mit dem Geist aller edlen Menschlichkeit überhaupt. Es durfte eben nur ein Aristophanes über Sokrates spotten, gerade weil er ihm wesensverwandt war. Wer nicht vermag, seine eigenen Ideale kritisch zu beleuchten, der ist derselben eben nicht sicher.

In der Lobrede, die Alkibiades auf Sokrates hält, rühmt er gerade seine einfache Lebensführung, ebenso wie seine Tapferkeit und moralisch reine Gesinnung. In den Worten des Alkibiades äußert sich die Sehnsucht des athenischen Geistes, denn so sehr auch die Bürger Athens, unter ihnen der geniale Alkibiades aus dem berechtigten Verlangen nach Schönheit und Eurhythmie der Lebensführung, aus einer inneren seelischen Freude an der schönen Erscheinung heraus in das Extrem der Verehrung der äußeren Form verfielen, so gewiß hat Winckelmann recht gehabt, wenn er als das ersehnte und geliebte, aber nie restlos erreichte Ideal des athenischen Volksbewußtseins die Einfalt und stille Größe pries. Auch die Philosophie erfüllt ihre Aufgabe nie restlos, denn der größte Philosoph ist nur ein Menschlein, ein Menschenkind, nicht der Mensch schlechthin. Die Lehren und Systeme der Philosophen sind ja nur die Symptome für den Kampf, den der Menschengeist um seine eigene Erkenntnis kämpft. Diejenigen einzelnen Personen aber, denen ihr Beruf keine Zeit, ihr noch nicht zur Selbstkritik erwachtes Bewußtsein keinen Trieb zur Philosophie gibt — sie haften unweigerlich immer am unmittelbar „Gegebenen", obgleich natürlich auch in ihrer Seele der menschlich göttliche Eros schlummert. Daher sahen denn auch die Zeitgenossen des Sokrates, als sich sein Leben dem tragischen Konflikt näherte, zwar den dahinschreitenden sonderbaren Greis, das Bild seines körperlichen Daseins und vernahmen von dem ihnen so seltsam dünkenden Treiben dieses Menschen, aber daß in seiner Seele ihre eigene lebte, konnten sie nicht wissen. Und so mußte es kommen, wie es gekommen

ist: Sie eiferten gegen ihn und vernichteten ihn und bemerkten nicht, daß sie damit zugleich das beste Teil ihres eigenen Seins angriffen.

Im Jahre 399 reichte der Tragödiendichter Meletos im Verein mit dem Politiker Anytos die Klage wegen Einführung fremder Götter und Verführung der Jugend zum Schlechten gegen Sokrates ein. (Diogen. L. II, 40 und Platons Apologie Symposion. 19 B—D.) In der Klageschrift hieß es nach dem Bericht des Platon außerdem, er mache die schlechtere Sache zur besseren, ganz wie ihn uns ja auch Aristophanes in seiner Komödie zeigte. So mußte der Archon Basileus, der in allen Dingen der Religion den Staat vertrat, die Sache vor das Gericht der Geschworenen (Heliasten) bringen, deren Zahl im ganzen 6000 betrug, von denen aber nur 500 jeweils das Gericht bildeten. Die Nachricht, daß der Rhetor Polykrates dem Anytos die Anklagerede verfertigt hätte, muß man bezweifeln. (Diogenes II, 38.) Auch die Verteidigungsrede des Sokrates besitzen wir nicht im Wortlaut, denn weder die von Xenophon in seiner Apologie, noch die von Platon in der gleichnamigen Schrift überlieferte ist wortgetreu, wohl aber dürfen wir annehmen, daß wenigstens Platon den Sinn und den Inhalt der Rede richtig überliefert. Wir wollen daraus hier nur die wichtigsten Punkte anführen, denn das dient zugleich dazu, uns noch einmal den starken und aufrechten Charakter des Mannes vor Augen zu führen, denn diese Rede enthält unzweifelhaft das edelste Selbstzeugnis, das die Welt von einem so Großen kennt. Wir halten uns dabei nicht verpflichtet, genau die Reihenfolge in unserem Bericht einzuhalten, die wir bei Platon antreffen, das würde uns ja auch zwingen, zu sehr in die Einzelheiten einzugehen. Schon sein äußeres Verhalten gegenüber seinen Richtern wich stark von dem damals üblichen ab und zwingt uns zur Bewunderung. Es war Sitte, daß der Angeklagte, wenn es sich um so schwerwiegende Dinge handelte, seine Richter durch Tränen und Bitten zu rühren und zu überreden suchte. Manche gingen auch so weit, daß sie Frau und Kinder mitbrachten, damit sie ihnen halfen, durch Flehen und Jammern das Herz der Richter zu erweichen. Das lehnt Sokrates im Bewußtsein seines Rechtes weit ab und zwar nicht aus Anmaßung, wie er selbst erklärt, noch aus Geringschätzung seiner Richter, sondern weil er es mit seiner Ehre und der Ehre der Stadt für unverträglich hält. Sein ganzes Leben lang habe er ohne Rücksicht auf den ihm vielleicht drohenden Tod nur dem Wahren und Gerechten gedient und jetzt, als ein hochbetagter Greis, der dem Tode ja doch

nicht mehr lange zu entlaufen vermöchte, sollte er von dieser Bahn abweichen, um gleich wie ein feiger Soldat den Posten, wohin ihn seine Feldherrn gestellt haben, zu verlassen? Er verlangt auch nicht Mitleid, sondern Gerechtigkeit. (Hierzu vgl. Apologie 34 B ff.) Schon durch dies sein aufrechtes Verhalten hat er sich sicherlich viele seiner Richter zu Feinden gemacht, denn schon in der Einleitung zu diesem Werk haben wir darauf aufmerksam gemacht, wie sehr der Athener seiner Zeit der Schmeichelei zugänglich war. Aber er empfand sehr wohl, daß es hieße, das ewige Bild seines Seins zu zerstören, wenn er aus Angst um sein Leben den Richtern geschmeichelt hätte. Was die Anklage betrifft, daß er die Jugend verdürbe, so konnte er ja auf den großen Kreis seiner Anhänger hinweisen, wo denn sowohl seine Jünger wie deren Eltern für ihn gezeugt hätten. So war Kriton und sein Sohn Kritobulos zugegen, ferner Lysanias und dessen Sohn Äschines, so Antiphon mit seinem Sohne Epigenes u. a. (Apologie 33 D ff.) Oben erzählten wir schon, wie im Gastmahl des Platon Alkibiades für ihn Zeugnis ablegt, und über den wohltätigen Einfluß, den Sokrates auf diese ungestüme Natur ausübte, berichtet unter anderen auch Plutarch in seinem „Leben des Alkibiades“ Kap. 4 u. 6. Im genauen Gegensatz, zu der Auffassung, die sich die Ankläger zu eigen gemacht hatten, soll Alkibiades es vielmehr als eine Gnade des Himmels angesehen haben, daß ihm Sokrates als ein ewiger Seelenansporner zur Seite stand. So aber faßte auch Sokrates sein Verhältnis zum atheniſchen Volk auf. Er wollte das leicht in den Tag hineinlebende Geschlecht zur Selbsterkenntnis zwingen. Zu diesem Behuf unterredete er sich mit den Bürgern aller Stände und brachte sie zu der Einsicht ihres Nichtwissens. Daß ihm aber diese Aufgabe vom Schicksal gestellt sei, daß er dazu berufen sei, die Selbstsicheren durch das gesunde Bad des Zweifels zu Tüchtigen zu machen, darin bestärkte ihn noch ein Ausspruch des Gottes von Delphi, den sein Freund und Schüler Chairephon veranlaßt hatte, und der Sokrates als den Weisesten der Sterblichen erklärte. Der Ausspruch der Pythia soll gelautet haben: „Weise ist Sophokles, weiser Euripides, aller Männer weisester aber ist Sokrates.“ Da er diesen Spruch vernahm, so führt Sokrates vor Gericht aus, habe er sich gefragt, was der Gott wohl damit sagen wollte, denn er sei sich seines Nichtwissens völlig bewußt gewesen. Da er nun aber gefunden habe, daß andere Menschen, die er auf ihr Wissen hin prüfte, zwar auch nicht mit ihren Antworten vor dem Frager bestehen konnten, dabei aber in der süßen Täuschung

lebten, ungeheuer weise zu sein, so sei er zu der Überzeugung gekommen, daß er doch in diesem einen Punkte weiser sei als jene, indem er wenigstens seine eigene Unwissenheit erkannte. Daß es aber keineswegs in seiner Absicht gelegen habe, die Jugend zu verderben, beweist er den Anklägern so, daß er ihnen vor Augen stellt, er würde sich damit ja nur selber geschadet haben. Denn nur die Schlechten tun dem Menschen Böses, wenn er daher die Zahl der Schlimmen wissentlich vermehrt hätte, so würde er ja auch die Gefahr für sich selbst gesteigert haben, daß ihm Böses widerfahre. In den weiteren Ausführungen hierzu klingt dann bereits ein Grundsatz seiner Lehre an, nämlich: Keiner ist freiwillig böse. (Apologie 25 u. 26.) Den anderen Anklagepunkt, er führe neue Götter ein, wies er zurück, indem er nicht etwa die Stimme des Daimonions verleugnete, sondern indem er sich vielmehr gerade darauf berief, denn wer an Dämonisches glaube, der müsse doch auch an Götter glauben, da ja auch seine Ankläger die Dämonen als Göttersöhne anerkannten. Der tiefere Sinn seiner Entgegnung liegt in dem Gedanken: Sobald ich etwas Unrechtes zu tun im Begriff bin, warnt mich eine göttliche Stimme; wen aber so die Stimme Gottes gleichsam durchs Leben führt, wie kann der am Göttlichen zweifeln?

Die Anklage wegen Asebie war übrigens in Athen ein beliebtes Mittel, politische Gegner aus dem Wege zu räumen. Der Sophist Protagoras, der Philosoph Anaxagoras wurden unter dieser Anklage aus Athen vertrieben und auch aus späterer Zeit werden wir noch ähnliches vernehmen. Das muß bei einem Volke überraschen, welches seinen Geist durch keinerlei Dogma binden ließ und den Dichtern, insbesondere den Komikern gestattete, in so freier Weise von den Göttern zu sprechen. Jedoch ist zweierlei zu bedenken. Erstens das ganze Leben der Athener und Griechen überhaupt empfing seine Weihe durch religiöse Gebräuche. Es gab keine öffentliche Handlung des Staates, aber auch kaum einen wichtigen Vorgang des privaten Lebens, bei denen nicht Gebet und Opfer ihre Rolle gespielt hätten. Nun richtete sich die Anklage zumeist gegen die Vernachlässigung dieser äußeren Formen. In ihnen ruhte ein gut Teil der Tradition, die die soziale Gemeinschaft zusammenhielt. Es schien demgegenüber beinah gleichgültig, wie einer über die Götter dachte, wenn er nur die vorgeschriebenen Kulthandhandlungen nicht vernachlässigte. Nur langsam allerdings vermochten sich fremde Götter in Athen heimisch zu machen, und deswegen hatten wohl auch die Ankläger des Sokrates behauptet, er führe neue Götter

ein. Das war nun natürlich einem Sokrates gegenüber eine ganz törichte Behauptung, denn so weit er auch von dem Aberglauben der Masse entfernt war, und so hoch erhaben er gerade in diesem Punkt z. B. über Xenophon ist, so müssen wir nach allen Zeugnissen, besonders des Platon, es doch als ausgemacht annehmen, daß er in dieser Hinsicht in keiner Weise Ärgernis gegeben hat. Sehr stark war sein Vorsehungsglaube. Und schon aus diesem heraus mußte er ja dem Mythos seines Volkes ein volles Verständnis entgegenbringen. Nur Mißverstand oder böser Wille konnte aus dem Daimonion einen fremden Gott machen. Was unter dem Daimonion nach unserer Meinung zu verstehen sei, darüber haben wir uns oben ja zur Genüge ausgesprochen.

Aber die Anklage war für das Gemeinbewußtsein geschickt formuliert, und die Unbeugsamkeit des Sokrates seinen Richtern gegenüber trug, wie schon oben gesagt, auch nicht wenig dazu bei, die Richter ihm ungünstig zu stimmen. Wahrscheinlich wurde er mit einer Mehrheit von nur 60 Stimmen für schuldig erklärt. Da er nun selbst die ihm zukommende Strafe bestimmen sollte, habe er, so berichtet Platen, auf eine öffentliche Ehrenspeisung angetragen, weil er sich bewußt war, dem athenischen Volk genützt und nicht geschadet zu haben. Nur um sich nicht wider Gesetz und Gebrauch aufzulehnen, wollte er sich trotzdem verpflichten, dem Schuldig der Richter insofern Rechnung zu tragen, als er sich bereit erklärte, eine geringe Geldsumme zu entrichten. Darauf verurteilten ihn die Richter mit weit größerer Mehrheit zum Tode. Platon, in seiner Apologie, erzählt dann von einer zweiten Rede des Sokrates, die er gehalten habe, nachdem er das Todesurteil vernommen hatte. Diese ist sicher eine freie, aber prophetische Erfindung des Platon, denn in ihr läßt er den Sokrates Dinge sagen, die sich bewahrheitet haben. Im Angesicht des Todes läßt er den Sokrates seinen Richtern sagen, sie würden ihre Absicht, die sie mit der Verurteilung offenbar verfolgten, nicht erreichen, denn sie hätten diesen Urteilsspruch ja offenbar in der Meinung gefällt, wenn sie den lästigen Plagegeist Sokrates los seien, so würden sie hinfort auch über ihr Leben und Treiben keine Rechenschaft mehr abzulegen brauchen. „Aber es wird, wie ich behaupte, das Gegenteil geschehen. Nach mir werden andere kommen, die ich bis jetzt besänftigte, das wißt ihr freilich nicht, und euch zur Rechenschaft ziehen, aber sie werden euch freilich viel lästiger fallen als ich, da sie jünger sind als ich . . . .“ (Apologie 39 C—D.) Er hat recht behalten, wenn auch die rührseligen Geschichten, die Spätere zu er-

zählen wußten von der bald nach dem Tode des Sokrates eintretenden Reue des athenischen Volkes sich historisch nicht halten lassen[1]). Aber man darf nicht vergessen, daß in der Gesinnung des Sokrates Athen der Repräsentant der Menschheit ist, und wenn wir ihn hier nun besser verstehen, als er sich selbst verstand — das ist nach einem Worte Kants die Aufgabe jedes Philosophen seinen Vorgängern gegenüber — und unter der Menschheit die gesamte Menschheit, nicht nur diejenige Athens verstehen, hat er dann nicht recht behalten? Zwar gleich in Athen traten ein Platon, ein Xenophon, und viele andere auf, die dem athenischen Volke sein Unrecht oder wie wir mildernd sagen wollen, seine Kurzsichtigkeit vorhielten; aber sie haben den Erfolg noch nicht erzielt, den wir von unserem Standpunkt aus als den natürlichen empfinden, nämlich die Athener zur Einsicht ihres Fehlers zu bringen. Wie steht es jedoch heute? Lauschen wir nicht der Stimme des Platon, und sind nicht seitdem unzählige Apologeten des Sokrates aufgetreten, die der Kurzsichtigkeit athenischer Spießbürger gegenüber die wohl nicht viel anders beschaffen gewesen sein mögen, als die Spießbürger aller Welt, mit der Person des Sokrates auch die Idee des Wissens und der Sittlichkeit, die er vertrat, retten? Und wirkt nicht die Erscheinung des Sokrates gleich derjenigen Christi, des Giordano Bruno, des Galilei und der vielen anderen, die töricht genug ihr volles Herz nicht hüten konnten, noch heute und in Ewigkeit aufspornend auf das Bewußtsein der Menschheit und zwingt sie, stets erneut Rechenschaft über ihr eigenes Wesen abzulegen?

Platon, der Sokrates liebte, wie nur Geist und Herz Geist und Herz lieben können, hat uns nicht nur die nackte Tatsache seiner Verurteilung überliefert, sondern auch in mehreren anderen Schriften von dem Verhalten des Sokrates nach seiner Verurteilung berichtet. Sokrates hat noch etwa einen Monat im Gefängnis verbracht, ehe er starb. Seine Verurteilung fiel nämlich in die Zeit der Delien, und da bestand denn in Athen ein Gesetz, daß in dieser Zeit kein Bürger getötet werden durfte. Das Schiff von Delos mußte erst zurück sein, denn diese Zeit galt als ganz besonders heilig: es galt nämlich, das Fest der Delien der Erinnerung an die mythische Tat des Theseus welcher die Athener erlöste von dem Tribut, den sie dem Minotaurus opfern mußten.

So kam es, daß die Freunde des Sokrates noch eine lange Zeit gewannen, um mit ihrem geliebten Meister zusammen sein zu können;

[1]) Busse: a. a. O. S. 240.

denn sie kamen täglich zu ihm ins Gefängnis. Sie ließen auch nichts unversucht, um ihn zu retten. Sicherlich wäre ihnen dies auch möglich gewesen, denn Kriton oder Äschines hatten die Wächter bestochen, und er hätte gut entfliehen können. Allein es gab da ein Hindernis, das vermochten auch die Schüler nicht zu überwinden: das war der Charakter und die Gesinnung des Sokrates. Wir scheuen uns nicht, hier vorgreifend die Philosophie des Sokrates wieder hereinzuziehen, denn bei keinem Philosophen ist das Leben von der Philosophie so wenig zu trennen wie bei Sokrates, obgleich es doch bei jedem Philosophen so sein sollte — allein auch die Philosophen sind Menschen, und nicht jeder Philosoph ist ein Sokrates.

Platon schildert uns also in seinem Kriton, wie dieser, der Freund des Sokrates, ihn zu überreden sucht, zu entfliehen. Gerade in dieser Unterredung offenbart dann Sokrates die gewaltige Größe seines Geistes und Charakters. Es ist natürlich der durch die Augen des Platon gesehene Sokrates, der uns hier vorgeführt wird. Wenn daher die Worte und ein Teil der Gedanken platonischen Ursprungs sind, wird deswegen das Bild des Sokrates hier weniger wahr sein? Wir denken im Gegenteil: wir erkennen von den Dingen und also auch von den Menschen nur das, was wir selbst in sie hineinlegen. Sollte das engbrüstige und engstirnige Bild, das Xenophon uns von Sokrates gibt, daher wohl wahrhafter sein als jenes, welches aus der liebestrunkenen Seele des Platon aufsteigt?

Von den vielen Gründen, die Sokrates im platonischen Kriton anführt, warum er nicht fliehen dürfe, seien hier nur einige angeführt und zwar, wie schon oben gesagt, diejenigen, die am engsten mit seiner Philosophie zusammenhängen. Was Kriton vorbringt, ist das, was ein mitfühlendes Freundesherz auch heute sagen könnte: Er erinnert ihn an die Kinder, deren Erziehung er ihm als Pflicht vor Augen stellt, er ersucht ihn, nicht an die Freunde zu denken, die ja freilich, wenn die Flucht gelang, sich in der großen Gefahr befanden, wegen der Bestechung der Wächter zur Rechenschaft gezogen zu werden, er zeigt mit jedem Wort, das er ausspricht, wie tief und innig die Freunde und Schüler des Sokrates seinen Verlust empfinden würden, kurz er läßt kein Mittel der Überredung unversucht.

Aber nicht Überredung, sondern Überzeugung ist das Stichwort des Sokrates. Daher macht Sokrates den Kriton unter anderem darauf aufmerksam, wie es wohl mit seinem, des Sokrates, Leben stehen würde,

wenn er den Einflüsterungen seiner Freunde und Schüler folgte. Würde nicht sein ganzes Lebenswerk zuschanden werden? Die Ankläger, die sein Todesurteil herbeigeführt hatten, behaupteten, er verdürbe die Jugend, damit meinten sie offenkundig in erster Linie, er verleite sie zum Ungehorsam gegen die Gesetze des Staates. Immer hatte er die Gerechtigkeit und die Selbstbesinnung als die höchsten Tugenden gepriesen, und nun sollte er selbst den Gesetzen des Staates durch die Bestechung der Wächter und durch die Flucht widersprechen? Würde er damit nicht dem ersten Grundsatz seiner Philosophie untreu werden? daß man dem gerechten und guten Leben gegenüber alle Güter des Daseins, alles Mißgeschick und selbst den Tod für nichts achten müsse? Kriton hatte sich auch auf die Meinung der Leute berufen, die, wenn Sokrates wirklich sterben mußte, seinen Freunden und Schülern es zum Vorwurf machen würden, daß sie ihm nicht zur Freiheit verholfen hätten. Die Worte, die Sokrates dem gegenübersetzt, sind von gigantischer Größe und ewiger Liebeskraft. Er zeigt dem Kriton, daß auch hier nicht die Meinung, sondern das Wissen, das heißt die eigene Selbsterkenntnis ausschlaggebend sein muß. Täuscht sich die Menge und wandelt in den Bahnen des Irrtums, so ist ihr Urteil für ein Nichts zu achten. All die Reden, die ich früher geführt habe, so sagt er etwa, die ich vom Guten und Gerechten geführt habe, waren die ein Spiel oder ein Kindergeschwätz? Wenn wir sie aber, wie du doch auch glaubst, lieber Kriton, ernst nahmen und unsere Seele darin geborgen glaubten, warum sollten wir das Urteil der Unwissenden fürchten? Es ist ihm eben überall und immer um die Seele zu tun, und seine Seele, diese große und verehrungswürdige, würde, das fühlte er wohl, ihre Unsterblichkeit, die allein in dem Wirken auf die Menschen besteht, verloren haben, wenn er um eine kurze Spanne Zeit für das irdische Leben zu gewinnen, eine Ungerechtigkeit beginge.

Aber das Größte und Gewaltigste vielleicht, was Platon geschrieben hat, das sicherlich ganz aus dem Geist des Sokrates entsprungen ist, kommt erst zutage, wenn er die Gesetze der Heimatstadt redend und personifiziert einführt. Die Gesetze nämlich erinnern den Sokrates daran, wie sie seine Geburt, seine Erziehung und sein Mannesalter beschirmt haben. Sie geben sich gleichsam als seine Eltern aus, denen er seine Existenz und alles, was er ist, verdankt. Dazu erinnern sie ihn daran, daß er sie ausdrücklich, wenn auch stillschweigend als gut anerkannt habe, indem er in seiner Heimatstadt Athen geblieben sei, obgleich

sie, die Gesetze, es ihm nicht verboten haben, auszuwandern, falls sie ihm nicht gerecht oder menschlich gut erschienen. Er aber sei selten, und selbst dann auch nur im Dienst der Gesetze aus Athen herausgegangen. Indem er immer den Gehorsam den Gesetzen gegenüber gepredigt habe, sei es grenzenloser Undank von ihm, wenn er in dem Moment, wo sie sich gegen ihn richten, sich von ihnen abkehren wollte. Das wäre, als ob das Kind die eigenen Eltern schlüge.

Daß aber nur die Reaktionäre und Dunkelmänner nicht glauben, sie könnten Sokrates (oder gar Platon) deswegen zu einem konservativen und dem Fortschritt abgeneigten Mann machen! Denn nicht nur entwickelt Sokrates bei der Besprechung seiner doch so ernsten Lage den rein menschlichen Grundsatz, daß man auch gegen denjenigen, der uns ungerecht behandelt hat, nicht (aus einem Gefühl der Rache oder sonstwie) gleichfalls unrecht handeln dürfe — dies spricht er auch in der Apologie aus — und dies ist ja nur eine Anwendung seines Satzes, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun —, sondern er betont auch immer, daß die Gesetze seiner Heimatstadt es ihm erlauben, durch Überredung, die Überzeugung erweckt, gegen ungerechte Handlungen, die scheinbar gesetzmäßig sind, zu protestieren und selbst auf eine Verbesserung der Gesetze hinzudrängen. Das aber ist das wahrhaft demokratische Prinzip; wenn Sokrates und Platon immer wieder die Zustimmung des einen Weisen über die Zustimmung der ungebildeten Menge stellen, so ist es eben die ungebildete Menge, die sie verachten, nicht die Masse. Das Wort: Vernunft ist immer nur bei wenigen gewesen, bedeutet eben für einen Sokrates und Platon die Forderung, darum sorgt, daß alle vernünftig werden. Wahrlich, es wäre ja auch ein seltsamer Widerspruch, wenn Sokrates, der der Apologet der Vernunft war, sich dem Urteil selbst der unvernünftigen Menge beugte und freiwillig, denn das tat er, in den Tod ging, nicht an die Vernunftbestimmung aller Menschen geglaubt hätte, und also im Grunde seines Herzens Demokrat und Sozialist gewesen wäre.

Die letzten Tage, die dem Sokrates im Gefängnis verblieben, verwandte er, wie schon oben gesagt, um noch einmal in Gemeinschaft mit seinen Schülern der einzigen und heiligsten Muse, die er in Wahrheit kannte, der Philosophie zu dienen. Es ist ganz natürlich, daß sich das Gespräch auf den Begriff der Unsterblichkeit lenkte. Nun müssen wir uns freilich sagen, daß der Phädon des Platon, der uns Sokrates in dieser Situation und in diesen Unterredungen zeigt, ein eigentümliches

Werk des Platon ist, und daß wir daher auch in den dort entwickelten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele nicht ohne weiteres die Meinung des Sokrates erkennen dürfen, wenn sie auch Platon wieder seinem geliebten Lehrer in den Mund gelegt hat.

Allein wir sind aus anderen Schriften Platons, die unzweifelhaft sokratisches Gut enthalten, über die Stellung, die Sokrates dem Tode gegenüber einnahm, recht wohl unterrichtet. Sie folgt aus seiner Überzeugung, daß das Gute und die Gerechtigkeit allein von allem Daseienden Ewigkeitswert haben und andererseits aus der Einsicht, daß es für den endlichen Menschen schwer oder fast unmöglich ist, zu einem abschließenden Begriff von irgendeiner Sache zu kommen. Diese eine Überzeugung freilich stand ihm absolut fest: Der Gerechte kann niemals Schaden an seiner Seele nehmen [1]). Dadurch verliert das Problem der Unsterblichkeit auf alle Fälle seine Schrecken. Denn, wie Sokrates häufiger ausführt [2]), ist der Tod entweder ein traumloser Schlaf oder ein Fortleben der individuellen Seele, aber in diesem letzteren Fall kann es ja dem Guten und Gerechten im Jenseits auch nur gut und gerecht ergehen. Nun liegt für Sokrates das höchste Glück in der Selbsterforschung, und wenn er daher einmal die Hypothese annimmt, daß es eine individuelle Fortexistenz nach dem Tode gäbe, so wendet er auch auf dieses dann neu entspringende Dasein das Wort an, daß ein Leben ohne Selbsterforschung des Lebens nicht wert sei [3]). Und so beschließt er, auch nach dem Tode noch sein Wahrheitssuchen fortzusetzen. Er spricht gelegentlich aus, daß er ja dann in der Unterwelt mit den weisesten Menschen der Vorzeit zusammenkommen wird und einen Orpheus, Pythagoras usw. und die Heroen der Vorzeit wird befragen können. Dies aber wäre ein solches Glück für ihn, daß er wohl gerne zehn Leben dafür hingäbe; und wenn Pindar sagt,

> Tagwesen! Was aber ist einer? Was aber ist einer nicht?
> Der Schatten Traum sind Menschen. Aber wenn der Glanz
> der gottgegebene kommt,
> Leuchtend Licht ist bei den Männern
> Und liebliches Leben.
>
> (8. pyth. Ode, übers. Hölderlin.)

---

[1]) Apol. 30 D dazu ferner Gorg. 470 E.

[2]) Apol. 40—41 a. a. O. 29 A.

[3]) Apol. 38 A und 41 B.

so sieht Sokrates dies Leuchten des kommenden Tages in der Finsternis des Todes; und das Diesseits wird zum Schattenreich gegenüber dem Leben im Jenseits, vor dem sich die Tagwesen fürchten. Kein moderner Denker oder Dichter hat diese Gesinnung des Sokrates so wunderbar darzustellen gewußt wie der Russe Korolenko in seiner Skizze „Schatten". In der Einleitung, die sich sehr stark an Platons Kriton und Phädon anschließt, erfahren wir von dem Verhalten des Sokrates während und nach seiner Verurteilung, und wir hören alsdann von seinem Tod. Nachdem das Unglaubliche geschehen ist, und der beste der Athener von seinen kurzsichtigen Mitbürgern ungerecht geopfert wurde, sehen wir einen seiner Getreuesten, den Ktesippos, von Zweifeln gequält die Stadt verlassen, um vielleicht in der Einsamkeit des ungeheueren Erlebnisses Herr zu werden. Dort aber hat er die Vision des Sokrates und des Elpidius, die ins Schattenreich wandern. Elpidius, ein reicher Gerber, hat noch keinen Hauch der Ewigkeit, die sie umfängt, verspürt. Für ihn gelten noch die endlichen Gesetze der öffentlichen Meinung: er ist der reiche, angesehene Bürger der Stadt Athen, der auf den armen Schlucker Sokrates recht verächtlich herabsieht. Allein, da ihm der Stab der Philosophie gebricht, da er im Leben nie nach Selbsterkenntnis gestrebt hat, so ist er in der grausigen Finsternis, die sie umgibt, der Furcht und dem Schrecken ausgesetzt wie ein schwanker Zweig dem brausenden Sturmwind. Sokrates dagegen geht aufrecht und selbstgewiß dem Kommenden entgegen. In seiner Ungewißheit sucht daher Elpidius seinem Hochmut zum Trotz immer wieder Halt und Trost bei Sokrates. Dieser läßt nicht ab zu philosophieren und scheut sich nicht, selbst in dieser so kritischen Situation sogar die Götter vor das Gericht seiner unbestechlichen Vernunft zu zitieren. Seine, des Elpidius, Furcht nimmt zu, als sie in der Ferne ein Licht aufleuchten sehen, das offenbar vom Olymp, dem Sitz der Götter, ausstrahlt. Sie haben sich nicht getäuscht: Zeus selbst erwartet sie dort, umgeben von seinen Getreuen. Da Sokrates in seinem Gespräch gerade auf die Unvollkommenheit der Götter, so wie sie die Dichter geschildert haben, aufmerksam gemacht hat, stellt ihn Zeus zürnend zur Rede. Aber vergeblich schleudert er zuletzt zweimal seinen Blitzstrahl gegen Sokrates, der unerschrocken sein Recht, das Recht der Vernunft und der Wahrheit vertritt. Er schreitet kühn den Gipfel des Berges hinan und noch zuletzt, ehe die Vision erlischt, sieht Ktesippos die stolze Gestalt seines Lehrers aufrecht auf dem Bergesgipfel stehen, umflossen von dem goldenen Licht des anbrechenden

Morgens, während die Gestalten des Aberglaubens, die mythischen Göttergebilde, wie grollendes Gewölk verweht werden.

Besonders schön ist dann noch eine Episode in der Erzählung, wie nämlich Sokrates auf seiner Wanderung dem Elpidius eine von schweren Gedanken erfüllte Anekdote berichtet, in der sich das Wesen des Sokrates klar und herrlich herausstellt. Im epischen Stil kündet er von einem Jüngling, der von seinen Feinden gefangen genommen und mitgeführt wird, dann aber erkrankt er unterwegs, und seine Herren lassen ihn hilflos am Wege liegen. Nachdem er wieder zu Kräften gekommen ist, schreitet er mutig durch die Wüste einem fernen Licht entgegen. Er findet einen Kreis wilder Gesellen, die ihn aber freundlich aufnehmen. Lange Zeit glaubt er, die Heimat gefunden zu haben, die sein Herz ersehnt. Dann aber erkennt er allmählich deren Schwächen, die Sehnsucht zum Ideal erwacht neu in ihm. So macht er sich heimlich auf und wandert weiter. Nach und nach kommt er zu vielen verschiedenartigen Menschen, und seine Seele wird mit Erlebnissen der Freude und des Schmerzes reichlich angefüllt. Jedoch fühlt er sich nie dauernd zu Hause und lernt langsam, ganz langsam begreifen, daß eben das Suchen nach dem Licht das ewige Teil unserer Seele ist.

Indem wir so ausführlich der Erzählung des russischen Dichters gefolgt sind, haben wir uns auch bereits recht in den Mittelpunkt des sokratischen Denkens begeben. Denn dies ist der Grundsatz, der sein Leben wie seine Philosophie beherrscht: Nur die Weisheit ist ein Gut, die Unwissenheit ein Übel. (Euthydem 281 E.) Daher sind die guten Meinungen allein die vernünftigen, die schlechten die unvernünftigen. (Kriton 47.) Ein Leben ohne Selbsterforschung ist gar nicht lebenswert. (Apologie 38 A.) Zwar denken die meisten gering von Erkenntnis und Einsicht, als ob sie nicht fähig sei, uns zu leiten und in uns zu herrschen und glauben vielmehr, daß man sich seinen Leidenschaften, Lüsten und Befürchtungen hingeben müsse, und daß durch sie allein die Seele beherrscht würde. Aber das Gegenteil ist der Fall: Nur die wissende und sich selbst kennende Seele ist auch ihrer selbst sicher, und darum muß und kann die Erkenntnis zum herrschenden Prinzip der Seele werden. (Protag. 352 B.) Und das war ja auch, was der russische Dichter in seiner Darstellung zeigen wollte: Wenn die Vernunft den Charakter des Menschen bildet, dann braucht er selbst den Göttern nicht zu weichen. Aber wir haben schon gehört, daß die Vernunft auch alle Handlungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen leiten muß. Es handelt

sich also nicht um das grübelnde Sinnieren in der Studierstube, sondern um die praktische Vernunft, das heißt um den von der Erkenntnis beherrschten Willen, der sich der Problematik des Lebens gegenüber bewährt.

Dennoch hat Schleiermacher[1]) recht, wenn er in einer Abhandlung über Sokrates sagt, die große Leistung unseres Philosophen bestünde darin, daß er zuerst die Idee des Wissens und der Wissenschaft entdeckt habe. Denn freilich nahm Schleiermacher, der selbst ein Philosoph war, den Begriff der Wissenschaft so, daß er sie sich nur im engsten Zusammenhang mit dem Leben und der Wirklichkeit des Menschen denken konnte. Auch die Ethik ist Wissenschaft, und es ist sogar ganz natürlich und begreiflich, daß dem Menschen der Begriff des Wissens in völliger Reinheit erst in der Betrachtung des Sittenlebens aufgegangen ist. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß die Philosophen vor Sokrates insbesondere die jonischen Naturphilosophen und die Eleaten der Wissenschaft oder gar des Wissens ermangelt hätten. Aber es ist noch etwas ganz anderes, Wissen zu gewinnen als methodisch über den Begriff des Wissens selbst nachzudenken. Nimmt man nun das Wort Philosoph in seiner höchsten Bedeutung, so liegt darin enthalten, daß er sich selbst und seine Mitmenschen zur Klarheit über ihr Denken und Handeln führt, und unter diesem Gesichtspunkt erscheint es nicht zu gewagt, wenn wir behaupten, daß Sokrates der erste wirkliche und dem Wesen seines Begriffs entsprechende Philosoph gewesen sei. Aber wie die Einzelwissenschaften gemeinhin erst dann fähig sind, über die Methode ihrer besonderen Erkenntnisart sich klar zu werden, wenn sie bereits eine lange Geschichte ihrer Entwicklung hinter sich haben, so gilt dies, und in noch erhöhtem Maße, auch von der Philosophie. Zuerst mußte sich der menschliche Geist am Universum der Natur versucht haben, ehe er dasselbe in seiner Seele wiederfinden konnte. Wenn er bereits gelernt hatte, die Erscheinungen der Außenwelt mühsam zu buchstabieren, dann erst mochte er zum Quell des Bewußtseins sich wenden und die Begriffe aufsuchen, die jene Buchstaben zu Sätzen verbinden.

Aristoteles sagt im Grunde genommen dasselbe wie Schleiermacher wenn er dem Sokrates zweierlei Verdienste für die Philosophie zuspricht, nämlich die Entdeckung des Begriffs und das induktiver Verfahren. (Met. 1078 b.) Über die Bedeutung, die dem Begriff und der Induktion bei Sokrates zukommt, wollen wir später handeln. Für jetzt genügt es,

[1]) Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philosophen. Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1814/15 S. 39 f.

darauf hingewiesen zu haben, daß Aristoteles, der freilich von Platon abhängig ist, das wissenschaftliche Moment in den Untersuchungen des Sokrates ebenso erkannt hat wie Platon und selbst Xenophon. Daß man heute geneigt ist, diese Seite des sokratischen Denkens zu verkennen, begreift sich leicht, teils aus dem Geist der Zeit, in der wir leben, teils aber auch aus dem Verfahren des Sokrates selbst. Die scheinbare Stabilität aller Verhältnisse vor der Revolution hatte die Wissenschaft gleichsam vom Leben zurückgedrängt. Wie Wagner, der Famulus des Faust, genoß der Gelehrte die höchsten Freuden, wenn er irgendein würdig Pergament durchblätterte. Aber wie weit ist die lebensfrische und lebensfreudige Gestalt des Sokrates von so verknöcherter Gelehrsamkeit entfernt! Es kann als ein Zeichen beginnender Gesundung unserer Kultur angesehen werden, daß man sich heute wieder nach den Quellen des Lebens und nach den Brüsten der Natur sehnt, und es steckt unzweifelhaft ein faustischer Zug in dem Bewußtsein unserer Zeit. Aber man muß dann freilich an den Faust des ersten Teils denken, der sich über den Lebens- und Schaffensdrang, der ihn bewegt, noch nicht klar geworden ist, und die mühsame Arbeit der denkenden Vernunft überspringen möchte, sich der Magie ergibt, um sogleich des göttlichen Lebens unmittelbar teilhaftig zu werden. Heute freilich heißt die Magie Metaphysik; die Philosophie soll wieder Kunst und Intuition werden, und die Propheten erstehen allerorten. Kann es uns wundernehmen, daß man auch Sokrates zum Propheten machen will? Aber wir hoffen, daß wir in der Entwicklung der philosophischen Idee auch den zweiten Teil des Faust erleben werden, wo denn Faust die Magie von seinem Weg entfernen will und zur vernünftigen Selbstbesinnung und zum tatkräftigen Wirken zurückkehrt.

Wenn das Mißverstehen der Person des Sokrates in diesem metaphysischen Sinne sich einerseits aus unserer geschichtlichen Situation verstehen läßt, so liegt doch, wie wir schon oben betonten, auch in dem Verfahren des Sokrates selbst auch ein Grund zu diesem Mißverständnis. Hat er nicht nach dem Zugnis des Platon (Phädrus 230 D) selbst erklärt, daß ihn die Bäume und Steine nichts lehren können, wohl aber die Menschen? Und ist er nicht als ein rechter Seelenerwecker und Menschenkündiger unter seinen Zeitgenossen einhergegangen, so daß er schon deswegen als eine Art Prophet und Religionsstifter erscheinen möchte? Er wendet sich an alle Stände und Berufe, aber vornehmlich sind es immer die Jugendlichen, Werdenden, zu denen er spricht. Er

bekennt sich unablässig als einen Liebhaber der schönen Knaben, und seine Seele gerät in Ekstase, wenn er einem schönen und gut veranlagten Jüngling begegnet. (Vgl. den Anfang des platonischen Protagoras und Charmides.) Wollte man freilich Gewicht auf dies letztere Motiv legen, so könnte man ja auch die Sophisten zu Propheten und Religionsstiftern machen, deren Verfahren, äußerlich betrachtet, dem des Sokrates sehr ähnlich sieht. Jedoch hat Platon recht, wenn er sagt (Soph. 230 B—231), daß die Methode des Sokrates derjenigen der Sophisten ebensosehr und ebensowenig gleicht wie der Hund dem Wolf gleicht. Und was die vorher angeführten Gründe angeht, so muß gesagt werden, daß es dem Sokrates keineswegs auf Erbauung, Andacht und religiöse Erhebung ankommt, sondern daß er seine Mitunterredner stets zum angestrengtesten abstrakten Denken anhält. Wenn das nicht ein Zeichen der Wissenschaft ist, dann wissen wir nicht, wo wir es suchen sollen.

Es ist immer auf die Bestimmung des Begriffes abgesehen (Gorgias 488 D), denn nur wer den Begriff einer Sache kennt, weiß sich richtig zu ihr zu verhalten. Daß nun Sokrates sich in seinem Bemühen, zu klarer Erkenntnis zu kommen, an die weitesten Schichten des Volkes wandte, ist ihm schon von seinen Zeitgenossen übel genug vermerkt worden. Im platonischen Gorgias (491 A) wirft ihm überdies Kallikles vor, daß er von nichts anderem rede als von Schustern, Gerbern, Köchen und Ärzten. Auch berichtet Sokrates selbst von sich in der platonischen Apologie, wie er sich nacheinander an alle Berufsklassen gewendet habe, um sie darauf hin zu prüfen, ob sie mit Klarheit des Bewußtseins ihrem eigenen Tun und Beruf gegenüberständen. Mit Vorliebe aber suchte er die Jugend auf in der Überzeugung, daß dem Fertigen nichts recht zu machen, der Werdende aber immer dankbar sei. Wie weit aber ist er in all diesem Tun und Treiben von dem Gedanken der Sophisten entfernt! Diese eben glaubten sich im Besitz des Begriffes, sie waren Dogmatiker, und es fehlte ihnen der Ernst des philosophischen Eros. Es soll nicht geleugnet werden, daß wenigstens einige unter ihnen wirklich im Besitz eines ansehnlichen Wissens waren. Hippias z. B. scheint nicht nur Geometrie, sondern auch Astronomie vorgetragen zu haben, und es ist bekannt, daß sich die Sophisten auch in fruchtbarer Weise mit dem Studium der Sprache und der Grammatik beschäftigt haben. Dennoch hatte Platon recht, wenn er in so vielen Dialogen den Sokrates den Sophisten als den echten Philosophen gegenüber=

stellt. Die Sophisten wollten ja nicht etwa nur Lehrer der Rhetorik, Grammatik und der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen sein, sondern sie dachten auch, wenn sie sich eine beträchtliche Menge von lose zusammenhängenden Kenntnissen angeeignet hatten, entweder sich selbst als Philosophen bezeichnen zu dürfen, oder aber, wie z. B. Kallikles im „Gorgias" des Platon (484 C ff.) über die Philosophie höchst verächtlich absprechen zu dürfen. Erleben wir nicht ähnliches auch heutzutage wieder, wenn jeder Forscher, der auf seinem Spezialgebiet eine recht tüchtige Kraft sein mag, auf Grund dieser seiner eingeschränkten Kenntnisse den Titel eines Philosophen für sich in Anspruch nimmt und wohl gar ein eigenes Systemchen der Philosophie entwirft? Kant hat gesagt: er könne wohl das Philosophieren, aber nicht die Philosophie lehren. In diesem Wort liegt auch der tiefere Sinn der mäeutischen Methode des Sokrates ausgesprochen. Er hat den Begriff als Frage entdeckt.

Wenn man nach dem äußeren Anschein urteilen wollte, so wäre er niemals bis zu einer auch nur vorläufigen Begriffsdefinition durchgedrungen, denn fast alle sokratischen Dialoge Platons endigen mit dem Eingeständnis, daß die endgültige Definition des gesuchten Begriffs nicht gefunden sei. Man vgl. z. B. den Schluß des Charmides. Allein dabei ist zweierlei zu bedenken. Erstens sind im Lauf der Unterredung wirklich wertvolle und fruchtbare Definitionen gefunden worden, und wenn Sokrates diese dann wieder angreift und scheinbar umstürzt, so geschieht dies nur deswegen, um dem Mitunterredner vor Augen zu führen, daß alles menschliche Wissen nur Stückwerk ist. Er will eben zweitens philosophieren, nicht Philosophie lehren. Das aber bedeutet in rein logischer Hinsicht: er will den Weg weisen, auf welchem man zur Begriffsdefinition gelangt. In ethischer Hinsicht freilich bedeutet es noch weit mehr: Die Seele soll aus dem Schlummer erweckt werden in den sie die träge Gewohnheit des Alltags versenkt hat. Deswegen ging er zu den Schustern und Gerbern, deswegen zu den Staatsmännern und Künstlern.

Dabei machte er allerdings die seltsamsten Erfahrungen. Am schlimmsten erging es ihm bei den Staatsmännern, denn diese schienen ganz allgemein der Anschauung zu sein, daß, um Politik zu treiben, keine besonderen Vorkenntnisse nötig seien, und sie waren sich vor allen Dingen über das Wesen und das Ziel der Politik keineswegs im klaren. Eine ähnliche Unkenntnis ihres Berufs verrieten (nach den Ausführungen

der platonischen Apologie) die Dichter und Künstler. Sie schufen unbewußt aus dem Rausch der Begeisterung ihre Werke, und wenn sie Sokrates zur Rechenschaft zog, so wußten sie nicht zu antworten. So überführt er aber auch die vielgerühmten Sophisten, Rhetoren und Rhapsoden des Nichtwissens von dem, was sie denn eigentlich tun. (Vgl. den Jon, Hippias, Protagoras, Gorgias usw. des Platon.) Etwas besser ging es ihm bei den Handwerkern. Diese vermochten wenigstens über den konkreten Stoff, mit dem sie beschäftigt waren, Rechenschaft abzulegen: Der Schuster wußte, wie man einen Schuh macht, der Gerber, wie man die Felle behandelt usw. Aber gestützt auf dies ihr beschränktes Wissen glaubten sie nun auch, in allen Dingen und besonders in der wichtigsten aller Angelegenheiten, in der Politik, Bescheid zu wissen.

Dann aber nimmt Sokrates sie in das Fegefeuer seiner Ironie. Mit Vorliebe wendet er die Ironie gegen die Sophisten; und die meisterhafte Kunst des Platon hat uns in mehr als einem Dialog die ganze Skala der Affekte vorgeführt, die die Seelen seiner Opfer durchliefen. Als Beispiel können wir hier gleich das erste Buch des platonischen „Staat" anführen (welches, wie Wilamowitz-Moellendorff gezeigt hat, wohl noch in die sokratische Zeit des Platon gehört). In geradezu köstlicher Weise wird hier gezeigt, wie der selbstbewußte und eitele Thrasymachos in der ganzen Kläglichkeit und Hohlheit seines Dünkels bloßgestellt wird. Da sich Sokrates mit Polemarchos über das Wesen der Gerechtigkeit unterhalten hat, und zwar schon zu manchen wichtigen Resultaten gekommen, aber noch nicht zur endgültigen Definition des Begriffes der Gerechtigkeit durchgedrungen ist, benutzt Thrasymachos die erste Gesprächspause, um den Unterredenden ins Wort zu fallen, denn schon lange hatte er mit Mühe nur sich zurückgehalten und stürzte nun, sich zusammenkrümmend wie ein wildes Tier, auf die Unterredenden los (a. a. O. 336 B). Sokrates scheint von seinem Zorn ganz verschüchtert. Er sagt, Thrasymachos möge doch mit seiner Unwissenheit Mitleid haben und ihn freundlichst belehren. Als dann Thrasymachos seine Weisheit zum Besten gibt, wird sie freilich von Sokrates jämmerlich zerpflückt. Der Erfolg ist dann natürlich, daß Thrasymachos grob wird. Die feine Ironie des Sokrates läßt ihn nie im Stich. (Vgl. z. B. Phädr. 237 A, Menon 76 B—C). Mit Vorliebe lobt er den Gegner erst recht kräftig, um ihn dann nur um so stärker ad absurdum zu führen. So sagt er dem Protagoras, wie sehr er doch geschickt sei, schöne und

lange Reden zu halten, aber indem er diese Reden dann näher betrachtet, fehlt ihm, dem Sokrates, nur eine „Kleinigkeit", in der sich aber, wie sich dann bald zeigt, der Kern des Problems verbirgt, den sein Gegner gar nicht gesehen hat. (Vgl. z. B. Protagoras 329 A ff.) Die Ironie des Sokrates ist im ganzen nur die psychologische Anwendung seiner mäeutischen Methode. Sie entspringt in keiner Weise aus Selbstüberhebung, hat er doch immer wieder in allen seinen Gesprächen betont, daß er selbst nicht in Besitz des absoluten Wissens sei. Ja, er interpretiert sich den Ausspruch des Orakels, Sokrates sei der weiseste unter den Sterblichen (in der platonischen Apologie) dahin, daß er die anderen vielleicht einzig und allein durch das Bewußtsein seines Nichtwissens überträfe. Seine Mitunterredner glauben immer, im Besitz des Wissens zu sein, dessen sie doch gänzlich ermangeln, während Sokrates in bezug auf sich selbst Kritik übt. Wie kann er aber hoffen, die Seelen seiner Mitbürger auf den Weg der Weisheit zu führen, wenn er sie nicht zuerst zu der Einsicht zwingt, daß sie eben die Weisheit noch nicht besitzen? So auch im Gorgias des Platon (461 C—D). Dem schönsten Polos sagt er: Wir schaffen uns ja gerade darum Freunde und Söhne an, damit sie die älteren, falls sie irren, auf den rechten Weg bringen. Dann aber zeigt er ihm sehr schnell, wie er mit seinem vorlauten Wesen und seiner Alleswisserei nur die Leerheit seiner Seele zu verdecken bestrebt ist.

Natürlich soll die Behauptung des Nichtwissens in bezug auf sich selbst und die anderen bei Sokrates durchaus nicht skeptisch verstanden werden, als ob etwa die Weisheit und das Wissen dem Menschen unzugänglich sei. Dann würde ja auch das ganze Forschen und die ganze Seelenprüfung keinen Sinn haben. Sokrates ist sich nur der ewigen Problematik alles unseres Wissens stets bewußt und drückt das gerade, wenn er von der Tugend spricht, die ihm einzig und allein am Herzen liegt, sogar so schroff aus, daß er die Lehrbarkeit der Tugend verneint. Daß Tugend Erkenntnis ist, steht ihm fest, und er verficht es gegenüber dem Sophisten (Protagoras 361). Aber ebenso sicher ist er davon überzeugt, daß sie nicht lehrbar ist (a. a. O. 319 A—320 B). Auf den ersten Anblick kann es wie ein Widerspruch erscheinen, daß Sokrates die Tugend als Erkenntnis und doch zugleich als nicht lehrbar bezeichnet. Aber wir haben die Lösung dieses Widerspruchs schon angedeutet. Sie liegt darin, daß Sokrates den Besitz des absoluten Wissens bestreitet. Was der Mensch einzig und allein tun kann, ist, immer nach der Erkenntnis der Tugend zu streben und dann der besten Einsicht zu folgen. Denn

der Endzweck aller Handlungen sei das Gute, meint Sokrates. (Gorgias 499 E und 500 A.) Noch klarer aber wird die Sache, wenn man bedenkt, daß Sokrates erstens die Tugend mit dem Guten und Schönen identifiziert, und daß er darum zweitens die Einheit aller Tugenden lehrt. Der ganze Dialog Protagoras des Platon ist dem Thema der Lehrbarkeit und der Einheit der Tugend gewidmet. Pratagoras behauptet die Lehrbarkeit und die Vielheit der Tugenden, Sokrates nimmt gerade den entgegengesetzten Standpunkt ein und verficht die These: Es gibt nur eine Tugend und diese ist nicht lehrbar. Platon wußte es freilich später besser auszudrücken, indem er sagte: Es gibt nur ein Gutes, und dieses eine Gute ist ewig Idee, unendliche Aufgabe, von der in der Welt nur kümmerliche Abbilder erscheinen können.

Übrigens darf man nicht denken, daß Sokrates über die Tugend nichts anderes auszusagen gewußt hätte, als daß sie Erkenntnis sei. Gerade wenn man fragt, was denn nun nach der Meinung des Sokrates die Tugend sei, so scheiden sich die Wege der Forschung, denn nirgends widersprechen sich die Berichte des Platon und des Xenophon so stark wie hier. Wollte man dem Xenophon glauben, so hätte Sokrates den trivialen und alltäglichen Satz ausgesprochen, gut sei soviel wie nützlich. Bei Platon aber heißt es ganz anders, nämlich: das Gute bewirkt das Nützliche (Gorgias 478 B). Wenn aber Sokrates dazu übergeht, die Einheiten der Tugenden zu entwickeln, dann führt er sie im Grunde genommen immer auf die eine Tugend der Besonnenheit und Selbstbeherrschung zurück. Wenn in dem Dialog Charmides der Begriff der Besonnenheit oder Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) das Gesprächsthema bildet, so ist doch auch in anderen Dialogen, wie z. B. im Protagoras immer wieder die Tendenz zu erkennen, die Tugend auf die Besonnenheit und vernünftige Einsicht (φρόνησις) zurückzuführen. Die Selbstbesinnung oder Sophrosyne wird auch im „Nebenbuhler“ (138 B) als mit der Gerechtigkeit identisch dargetan. Im Protagoras aber heißt es (352 C), daß Weisheit und Erkenntnis das Mächtigste unter allen menschlichen Dingen sei. Dementsprechend erscheint denn auch die Besonnenheit im Charmides als Selbsterkenntnis (a. a. O. 167 A). Wenn die Tugend in der Erkenntnis besteht, so kann sie natürlich nicht mit dem Nützlichen, mit der sinnlichen Lust oder dem Angenehmen identisch sein, sondern sie wird gerade in der Beherrschung der sinnlichen Triebe zur Geltung kommen, die den Menschen zu einem innerlich harmonischen Wesen macht. Freilich wird es wohl auf Kosten

des Platon zu setzen sein, wenn in den platonischen Dialogen verschiedentlich das Wesen des Guten wie des Schönen in die innere Gesetzmäßigkeit der Seele verlegt wird. Aber die Anlage zu dieser Auffassung liegt ja unzweifelhaft in der Lehre von der Tugend als Erkenntnis. Wie sehr Sokrates selbst die innere Harmonie der Seele verkörperte, das ersieht man nicht nur aus der Schilderung des Alkibiades im platonischen Gastmahl, sondern auch aus den Äußerungen des Laches im gleichnamigen platonischen Dialog (187 C ff.). Laches lehnt es ab, sich von einem ausforschen zu lassen, der nicht seinen Worten gemäß lebt, will aber dem Sokrates gerne Rede und Antwort stehen, weil bei diesem Rede und Tat übereinstimmen.

Mit der Überzeugung, daß die Tugend Wissen sei, ist denn bei Sokrates notwendig die andere verbunden, daß der Mensch weil zur Erkenntnis auch zum Guten bestimmt sei. Das Böse kann ja nur ein Irrtum, eine falsche Meinung sein, denn wer die wahre Erkenntnis besitzt, ist eben deswegen auch gut. Daraus folgt dann notwendig der Satz: Niemand ist freiwillig böse (vgl. z. B. Protagoras 345 E, 352 B—C, Gorgias 509 E, 488 A, Apolog. 26 A, dazu Aristot. Magn. Mor. I, 9). Was eine derartige Auffassung vom Wesen des Menschen besagen will in einer so bewegten Zeit, das kann man kaum mit Worten ausdrücken. In unserer Einleitung zu diesem Bande deuteten wir schon darauf hin, wie die großen Philosophen, von denen wir hier sprechen müssen, den inneren Drang des griechischen Geistes zur Harmonie und zur Schönheit in die rechten Wege leiteten, indem sie die Seele zur Selbsterkenntnis zwangen. Sokrates ist hier der Pfadpfinder und Bahnbrecher gewesen. Der Satz: „Niemand ist freiwillig böse“ bedeutet in diesem Sinne ein Programm. Daß die Menschen fehlen und sündigen, leugnet Sokrates nicht, hat er es ja doch am eigenen Leibe erfahren müssen. Aber wenn schwache Geister durch eine solche Erkenntnis zum Pessimismus geführt werden, so wurde der Glaube an die Menschheit bei einem Sokrates durch die Wahrnehmung des wirklichen Lebens nicht im geringsten erschüttert. Wie anders konnte man denn hoffen, die erstrebte Harmonie zu verwirklichen, als indem man von der Voraussetzung ausging, daß in allen, so sehr sie auch in Gedanken und Taten voneinander abwichen, Wunsch und Wille gut sei?

Es lagen nun freilich auch Möglichkeiten des Mißverständnisses in der Ausdrucksweise des Sokrates, wie schon die Geschichte seiner unmittelbaren Nachfolger deutlich genug bewiesen hat. Nach zwei Rich-

tungen hin konnte man ihn vornehmlich falsch verstehen, erstens, wenn man seine Lehre so auffaßte, als ob die Tugend allein im theoretischen Denken wurzele und Affekt und Leidenschaft gar keine Rolle spiele. So aber hatte es Sokrates offenbar nicht gemeint, sondern was er sagen wollte, war, daß das Ziel des Willens, das er eben als Tugend bezeichnete, nur aus der Sicherheit der Vernunfterkenntnis entspringen darf, und nicht dem schwankenden Gefühl des einzelnen anheimgegeben werden darf. Hegel, der in seiner Geschichte der Philosophie dem Sokrates so wenig gerecht geworden ist, vertritt doch überall genau den sokratischen Standpunkt, wenn es sich um das Sein der Sittlichkeit handelt. So möchte er z. B. in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes die Vernunft gegen die Gefühlsschwärmer à la Jakobi in Schutz nehmen. Ein zweites Mißverständnis machte sich unmittelbarer bei den Schülern des Sokrates geltend und entsprang aus folgender Überlegung. Sokrates selbst freilich, so konnte man sagen, hat das absolute Wissen noch nicht erreicht; aber wem es gelang, zur Erkenntnis des Guten und Bösen durchzudringen, der war gegen alles Böse gefeit. Dann aber wurde aus dem Satz: „Niemand ist freiwillig böse", der dem Sinn nach völlig verschiedene: Der Weise, der im Besitz der Tugend ist, kann nicht fehlen. So lehrten nicht nur später die Stoiker, sondern so werden wir es auch schon bei den Kynikern finden. Damit aber war der Weltanschauung des Sokrates gleichsam das Herz geraubt; denn diese beruht ja gerade auf der Einsicht, daß der Mensch ein ewig Werdender ist.

Aber das konnte auch schon Sokrates sagen: daß der böse und schlechte Mensch über den guten keine Macht habe. Ganz natürlich: denn, wie Spinoza später einmal gesagt hat, die Wahrheit erleuchtet sich und ihr Gegenteil. Wer in der Erkenntnis des menschlich Guten vorgeschritten ist, weiß auch in den schlechten Handlungen, die die anderen gegen ihn begehen, noch den Trieb zum Guten zu erkennen und kann ihnen deshalb nicht zürnen. Das Gute, Wahre und Schöne ist mit dem Sein identisch: Wie könnte denn eine im Nichtsein umhertaumelnde Seele eine in der Sehnsucht zum Wahren befestigte Seele verletzen. So ergibt sich aber auch ganz von selbst der aus inniger Menschenliebe geborene Satz: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden. Zu dieser Anschauung bekennt sich der platonische Sokrates immer wieder erneut. (Vgl. z. B. Kriton 49 A, Gorgias 469 B, Apologie 29 B. Dagegen Xenophon Mem. II 6, 35 und III 9, 8.) Durch das Unrecht tun gibt man einen Teil des eigenen Wesens dem Nichtsein preis, durch das

Erleiden eines Unrechts kann zwar zeitlicher Schmerz entstehen, niemals aber das ewige Bild des Menschen getrübt werden. Es ist immer wieder derselbe Grundzug des sokratischen Denkens, der überall zum Vorschein kommt; sein ganzes Wesen ist auf das Sein, niemals auf den Schein eingestellt. Man muß suchen, gut zu sein, nicht nur gut zu scheinen (Gorgias 527 B).

Hier liegen die Wurzeln des Idealismus eines Platon. Man muß nur das, was Sokrates für das Sittliche gelehrt hat, auf das allgemeine Sein auch der Natur übertragen. Man kann nur gut sein, indem man die wahrhafte Erkenntnis hat, daher muß man sich sorgfältig hüten, daß einen nicht die Meinung, der Glaube oder der Schein betrügt. Zwar kann auch der Glaube oder die Meinung einmal zufällig wahr sein, aber sie entbehrt auf alle Fälle der Rechtfertigung durch die Vernunft, und so vermag sie uns eben mit dem Schein der Wahrheit zu täuschen. Diese strenge Unterscheidung zwischen Meinung und wahrem Wissen muß man allerdings dem Sokrates schon zuschreiben; denn wollte man leugnen, daß er diesen logischen Gegensatz bereits durchschaut hat, so würde man seine ganze Weltanschauung untergraben. Wie wir aber nun zur Unterscheidung der bloßen Meinung vom Wissen kommen, das wurde schon früher gesagt: Das Wissen liegt im Begriff. Der Begriff ist aber das Allgemeine gegenüber der einzelnen Erscheinung. (Glaube und Erkenntnis: Gorgias 454 B. Sokrates fordert den Begriff z. B. Hipp. I 287 D.) Wenn Solrates z. B. mit dem Hippias sich über den Begriff des Schönen unterhält, so glaubt der Sophist die Frage des Sokrates nach dem Wesen des Schönen beantworten zu können, indem er ihm viele schöne einzelne Dinge nennt, ein schönes Mädchen, Gold usw. Sokrates zeigt ihm dann nicht nur die Relativität des so aufgewiesenen endlichen Schönen, sondern er zeigt ihm vor allen Dingen, daß Hippias den Sinn der Fragestellung gar nicht begriffen hat. Ich wollte nicht wissen, welche einzelnen Dinge man schön nennt, antwortet er ihm, sondern, was denn das Schöne eigentlich sei. Auf dieser Bahn durfte Platon nur konsequent fortschreiten, so mußte er zu seiner Ideenlehre kommen. Sokrates selbst freilich kam noch nicht über den Begriff hinaus, denn wenn er auch die Fragenatur des Begriffs erkannt hatte, so ist ihm der Begriff im Grunde genommen doch noch etwas Endliches, das nur für die schwache Vernunft des Menschen den Charakter einer unendlichen Aufgabe annimmt. Setzen wir nun, daß die Identität von Denken und Sein im Begriff nicht nur für das Sittliche,

sondern auch für die Natur gilt, dann haben wir den Idealismus, zu dem Platon und Aristoteles hinstrebten.

Fertige Begriffe überliefern wollte, wie wir schon gesehen haben, Sokrates auch nicht, sondern seine Absicht ging dahin, die Methode der Begriffsbildung zu lehren. Dies ist es nun eben, was Aristoteles als Induktion bezeichnet. Das griechische Wort ἐπαγωγή, welches Aristoteles (z. B. in der Top. A 12 u. 105 a 13, vgl. dazu Busse a. a. O. S. 141 Anm. 1) als Hinführung vom Einzelnen zum Allgemeinen definiert, hat Cicero (De invent. I 51 Top. 42) mit inductio übersetzt. Man ist nun durch Aristoteles gewöhnt, die Induktion als Gegensatz der Deduktion aufzufassen, derart, daß man unter der Deduktion die Ableitung des einzelnen aus einem gegebenen Allgemeinen und umgekehrt unter der Induktion die Gewinnung des Allgemeinbegriffs durch das Vergleichen und Sammeln des einzelnen versteht. Mit der so erklärten Induktion hat das Verfahren des Sokrates nichts gemein. Er lehnt es ja, wie wir schon sahen, ausdrücklich ab, daß man ihm, wenn er nach dem Begriff fragt, eine Menge einzelner Dinge aufzählt, die dem Begriff entsprechen. Sieht man genauer zu, wie Sokrates vorgeht, so erkennt man, daß er durchaus deduktiv, aber nach dem disjunktiven Schluß, vorgeht. Dieser letztere gewinnt den neuen Begriff durch Einteilung eines Oberbegriffs, wo denn unter den so entstehenden Unterarten alle nicht passenden ausgeschlossen werden, bis man die allein passende und gesuchte Art gefunden hat. Die Beispiele dafür sind leicht zu häufen. Im Hippias I muß man die Stelle nachlesen 293 E ff. In der gemeinsamen Untersuchung haben die Denker das Schöne zunächst als das Passende bezeichnet. Sokrates fragt nun weiter: Ist es nun etwa jenes Passende, welches die Dinge schön scheinen macht, oder welches sie dem Sein nach schön macht? Die erste Annahme wird verworfen usw. Ein ferneres Beispiel etwa Protagoras 349 E, wo Sokrates die Frage aufwirft nach der Einheit der Tugenden. Die Tugend ist doch etwas Schönes? fragt er; ist nun ein Teil davon häßlich, ein anderer schön, oder ist sie insgesamt schön? In diesem Entweder—oder bewegt sich die Untersuchung ständig. (Man vergleiche auch den Dialog Laches: über die Tapferkeit.) Wenn man nun dagegen eingewandt hat (Busse a. a. O. S. 141 ff.), daß aber doch der zugrunde gelegte Begriff, der eingeteilt wird, aus der Erfahrung genommen würde, so ist dies auch nur halb richtig. Unter der Erfahrung muß hier die sinnliche Wahrnehmung verstanden sein. Diese aber gibt den Begriff nicht, sondern

sie veranlaßt nur das Denken, ihn spontan zu bilden. Das hat freilich erst Platon völlig klargestellt.

Die Hinführung zum Begriff ist für Sokrates immer die Hinführung zum Sittlichen. Wir durften daher in unserer Darstellung der Lehre des Sokrates auch von seiner Ethik ausgehen und seine logische Methode nur anhangsweise behandeln, denn es steht sowohl fest, daß Sokrates selbst seine Methode noch nicht auf logische Begriffe gebracht hat, als auch, daß das ganze Interesse seines Philosophierens in der Ethik ruht. Zum Sittlichen will Sokrates hinleiten. Das Sittliche aber ist bei ihm noch eng verwandt mit dem Religiösen. So können wir denn unsere Darstellung nicht besser abschließen, als indem wir noch einmal kurz auf seine Stellung zum religiösen Problem eingehen. Es ist früher schon vom Daimonion die Rede gewesen. Er bezeichnet es als eine göttliche Stimme, die ihn von solchen Unternehmungen abmahnt, welche das Heil seiner Seele gefährden. In der Apologie des Platon stützt er sogar seinen Beweis, daß er kein Atheist sei auf seinen Glauben an das Dämonische, denn die Dämonen seien ja Göttersöhne, und wer an die Dämonen glaube, der müsse auch notwendig an die Götter glauben. Ausdrücklich bekennt er hier sich zum Glauben an die Götter; aber es ist bemerkenswert, daß er im gleichen Augenblick von „dem Gotte" spricht (Apologie 35 D). Die Redewendung, die auf den Glauben an einen einzigen Gott hinzudeuten scheint, ist dem Sokrates auch sonst nach der Darstellung des Platon durchaus geläufig. (Man vgl. z. B. den Schluß der platonischen Apologie, Gorgias 507 E, Hippias I 286 C ἂν θεός ἐθέλῃ.) Häufig stellt er auch das Daimonion neben das Göttliche (Apologie 31 C—D, Phädr. 242 B—C usw.). Der Widerspruch scheint sich zu verschärfen, wenn wir hören, daß er vor seinem Tode seine Jünger daran erinnert, daß er dem Asklepios noch einen Hahn schuldig sei; auch hat er auf Grund eines Traumes während seiner Gefangenschaft eine äsopische Fabel in Verse gebracht. Schließlich erinnern wir noch daran, welche Bedeutung er dem delphischen Orakel beimaß. Also einerseits eine scheinbar restlose Anerkennung des Volksglaubens, andererseits die Anlage zu einem reinen Monotheismus. Man löst das Rätsel nur scheinbar, wenn man darauf hinweist, daß auch bei anderen Denkern und Dichtern sich ein Ausdruck findet, wie „der Gott will es". Dann würde eben Sokrates mit Bewußtsein den zum Monotheismus neigenden Zug des griechischen Denkens herausgehoben haben; aber es bliebe dann immer noch das schwierige Problem, in-

wiefern er zu gleicher Zeit die Existenz der vielen Volksgötter zugeben konnte. Ganz gewiß kann man ihm nicht einen Wunder- und Aberglauben zuschreiben, wie er sich bei Xenophon findet. Man darf jedoch die Augen auch nicht davor schließen, daß er auch nach der Darstellung des Platon dem Traum und dem Orakel einen gewissen Einfluß auf sein Handeln zubilligte. Wenn man nun den Xenophon im negativen Sinne zu Hilfe rufen will, und, wie es neuerdings versucht worden ist, einfach nur die rein monotheistischen Momente im Xenophon als sokratisch erklärt, so kann uns dies schon darum nicht befriedigen, weil wir den Xenophon überhaupt nicht als gültigen Zeugen anerkennen. Wir kommen der Lösung des Problems vielleicht näher durch folgende Überlegung. Das Daimonion haben wir, wie Goethe es im Gespräch mit Eckermann schildert, als das Dämonische im Leben des Sokrates aufgefaßt. Es ist das subjektive Spiegelbild seines Glaubens an eine objektive Vorsehung. Offenbar hatte Sokrates die feste Überzeugung, daß eine einzige göttliche Macht alles Geschehen in der Welt regiert, und diese Macht ist ihm identisch mit dem Guten, Wahren und Schönen an sich. Von diesem Standpunkt aus ist es ja nur zu begreiflich, daß er an die ursprüngliche Güte der Menschennatur glaubt, wenigstens in dem Sinne, daß sie alle die Bestimmung haben, ihr ursprünglich göttliches Wesen zur Darstellung zu bringen. Darum sagte er eben (Gorgias 499 E), das Ziel aller Handlungen sei das Gute. Unzweifelhaft liegt hier ein monotheistischer Grundgedanke vor, aber ein solcher, der ebenso gut zum Pantheismus der Eleaten zurückführen, wie zum transzendenten Gotte Platons hinaufführen konnte. Der Gott, der die ganze Welt regiert, ist ja nur der Ausdruck für die Überzeugung, daß das Sein an sich wahr, sittlich und schön ist. Wir hörten ja schon: Auch den Begriff denkt er als einen fertigen, wenngleich in ihm für den Menschen eine ewige Aufgabe liegt. So mag auch das Göttliche, von dem er redet, sich zwar den kurzsichtigen Blicken des Menschen zuweilen entziehen, aber es besteht in sicherem gegenwärtigem Dasein. Eben deswegen fällt es auch so ganz zusammen mit dem Begriff der Vorsehung. Diese ist keineswegs vom Willen des Menschen unabhängig oder hebt die Willensfreiheit auf, der Wille reicht nur nicht immer bis an sie heran; es gibt ja auch wahre Meinungen, nicht nur wahre Erkenntnis. Daher kann es wohl auch Zeichen im Schicksalslauf geben, deren richtige Deutung aber nur der im Sittlichen verankerte Geist zu geben vermag, durch welche Zeichen denn die Vorsehung zum Herzen des Menschen

spricht. Will man nun, wie Xenophon, sein Leben aufbauen, indem man auf solche Zeichen vertraut, und von ihnen erst die Offenbarung des eigenen Wesens erwartet, dann geht freilich mit der Willensfreiheit auch das beste Teil der menschlichen Seele verloren. Wo Sokrates sich auf einen Traum oder ein Orakel beruft, da handelt es sich entweder um die Erfüllung einer staatsbürgerlichen Pflicht (öffentlicher Gottesdienst: das Opfern des Hahnes) oder, wenn wirklich die sittliche Persönlichkeit in Frage kommt (Orakel von Delphi), dann entscheidet er als ein freier sittlicher Geist aber aus dem Glauben heraus, daß nur das Sittliche Ewigkeitswert beanspruchen kann. So durfte er natürlich auch sich zu den Landesgöttern bekennen, wenn er in ihnen nur in dem oben geschilderten Sinne Offenbarungen des einen gemeinsamen göttlichen Wesens sah, womit denn freilich im Grunde genommen der Polytheismus überwunden ist.

Der Kern seiner ganzen Lehre kommt an einer Stelle eines kleinen, lange für unecht gehaltenen platonischen Dialoges zutage (Alkibiades I 130 D). Dort wird die Seele als das Wesen des Menschen bezeichnet. Die Seele aber, das lehren alle platonischen Dialoge, hat ihr Wesen in der auf Selbsterkenntnis beruhenden Tugend. In der Erforschung der Seele ist Sokrates oft bis zur Grausamkeit konsequent. Keine Ausflucht wird geduldet, kein Hintertürchen steht offen; der Sophistik des Geistes und des Herzens wird unerbittlich der Krieg erklärt. Es gibt nur ein Leben, das wirklich wertvoll ist, das ist das Leben in der Philosophie. Ohne Philosophie kann keiner weder gut noch glücklich wecden. Man muß der Besonnenheit, der echt philosophischen Tugend wie einem Wilde nachjagen, der Zügellosigkeit aber mit aller Kraft zu entfliehen suchen. Gerechtigkeit und Selbstbesinnung sind Anfang und Ende seines Denkens und Handelns.

Wie hat nun diese starke Persönlichkeit und dieser reife Geist in der Geschichte der Philosophie gewirkt? Es sind der Schüler gar viele gewesen, die sich auf ihn als ihren Meister beriefen, aber nur wenige stehen als selbständige Persönlichkeiten in der Geistesgeschichte da, und unter ihnen ist es eigentlich nur einer, der den Meister voll und ganz begriffen und demgemäß sein Werk vollendet hat, nämlich Platon. Wir wollen uns nicht bei den Philosophen aufhalten, die uns als Schüler des Sokrates nur dem Namen nach bekannt sind, und deren Werke völlig oder bis auf einen geringen Bruchteil verloren sind. Hierher würden zu rechnen sein: Äschines, der Sohn des Lysanias, dessen Dialogen

die Alten eine besondere Treue in der Darstellung sokratischer Gespräche nachrühmten, ferner die uns aus den Schriften Platons und Xenophons bekannten Philosophen Chairephon, Krito und Kritobulus, die Schüler des Pythagoreers Philolaus: Kebes und Simmias, die aber auch dem Sokrates mit ganzer Seele angehangen haben; kaum der Erwähnung wert ist der Schuster Simon, unter dessen Namen uns unechte Schriften überliefert worden sind, und dessen ganze Gestalt vielleicht nur eine phantastische Fiktion ist. Dagegen verdienen unsere Aufmerksamkeit die Schulen der

kleinen oder einseitigen Sokratiker.

Es sind dies vor allen Dingen die Kyniker, Kyrenaiker und Megariker.

Die ausführliche Literatur über diesen Gegenstand findet man in dem von Karl Prächter besorgten Bd. I von Ueberwegs Geschichte der Philosophie, 10. Aufl. S. 43* f. Über Antisthenes nennen wir die folgenden Schriften: A. G. Winckelmann, Antisthenis fragmenta 1842. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 195 ff. F. Dümmler, Akademika, Gießen 1889, wo die kleinen Sokratiker alle behandelt werden und: Derselbe, Antisthenica I, D, 1882.

Nicht zu Unrecht nennt man die oben angeführten und hier nicht zu behandelnden Schulen einseitige Sokratiker. Wir werden finden, daß sie alle nur ein Bruchstück der Lehre des Meisters beibehalten haben, auch den Inhalt der Lehre versinnlichen und verdinglichen, so daß die Methode, welche doch bei Sokrates der Hauptbestandteil der Lehre war, an Lebendigkeit und Kraft verliert. Das darf uns nicht wundernehmen. Wenn Sokrates gegenüber der Subjektivität der Sophisten wieder die Objektivität und Gemeingültigkeit der Vernunft zur Geltung bringt, so stellt er doch eben damit seine Schüler vor eine so ungeheuer schwierige Aufgabe, daß wir kaum erwarten können, sie sogleich befriedigend gelöst zu sehen; ja sie ist im Grunde genommen nie restlos lösbar, denn es gibt, wie Hegel richtig gesehen hat, eine innere Dialektik der Vernunft, die sie zwingt, stets wieder von neuem aufzubauen und ihr nie gestattet, sich auf das Faulbett zu legen. Gewiß, Sokrates hatte erkannt, daß im Begriff die Objektivität ruht. Im Begriff berühren sich Sein und Denken, denn der Begriff ist eben so sehr Erzeugnis des Gedankens wie er seinem Inhalt nach Ausdruck der objektiven Gesetzmäßigkeit sein muß. Wenn nun so das Subjekt, der Mensch, dem Inhalt seiner Seele nach an die Objektivität gebunden wurde, so gewann das

Problem an Dringlichkeit, diesen Begriffsinhalt selbst zu bestimmen. Sokrates hatte die Philosophie auf den Standpunkt des Selbstbewußtseins erhoben, aber der Anschein wenigstens konnte entstehen, als ob es diesem Selbstbewußtsein an jeder Bestimmtheit fehle, als ob wir es bei ihm nur mit einem leeren Gedanken zu tun hätten, der erst auf seine Erfüllung wartet. Daß in der ständigen Neuerzeugung des Begriffs das Subjekt und das Objekt inhaltlich immer wieder neu und immer wieder größer entstehen, das hatte zwar Sokrates geahnt, und Platon wußte es später auszusprechen, aber die kleineren oder einseitigen Sokratiker suchten die Seele als ein festes und dingliches Objekt zu erfassen. Nur hierzu sollte ihnen die sokratische Methode dienen, die nun freilich hierdurch ihres größten Wertes beraubt wurde.

Es wäre nun aber ganz verfehlt, wenn man den einseitigen Sokratikern deswegen ihre Bedeutung für die Geschichte der Philosophie abstreiten wollte. Indem sie konsequent den einen oder anderen Gedanken ihres Meisters, selbst unter Mißbrauch der Methode verfolgten, bereicherten sie dennoch die Seele der Menschheit und entdeckten mancherlei geistiges Neuland. Denn um den Menschen ist es ihnen, ebenso wie ihrem Meister, allein zu tun: Wir finden nicht, daß sie der Natur oder dem Kosmos irgend welches Interesse entgegenbrächten, es sei denn, sie betrachteten diese in Beziehung auf den Menschen. Und da dürfen wir denn wieder an die Einleitung unseres Buches anknüpfen und daran erinnern, wie sich in der von uns zu behandelnden Epoche der griechischen Geistesgeschichte ganz allgemein das Streben ausspricht, die Seele des Menschen zur inneren Harmonie mit sich selbst zurückzuführen. Sokrates zeigte den Weg, allein nun galt es, diesen Weg auch wirklich zu beschreiten. Es gibt offenbar eine doppelte Art, die Seele zur Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen, indem man sie nämlich entweder von allem störenden Wirrsal des Lebens fern hält, da sie denn seicht und inhaltsleer freilich unter keiner Zerrissenheit zu leiden hat, oder indem man sie gerade an die Problematik des Daseins mutig heranführt und versucht, diese Problematik in der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins aufzuheben. Im ersteren Fall gewinnt man freilich nur eine Scheinlösung: denn hier geht über dem Streben nach Harmonie der Seele endlich die Seele selbst zugrunde. Im zweiten Fall ist die Harmonie schwerer und immer nur annähernd zu erringen, aber das gewonnene Gut ist dann auch gediegen und hält den Stürmen des Lebens stand. Um diese letztere Art der Harmonie ringen nun auch die

kleineren Sokratiker, und wenn es ihnen auch nicht gelungen ist, dem Geist eine wahrhafte Einheit zu schenken, so haben die ihn doch gelehrt, der Problematik des Daseins tapfer ins Auge zu sehen und damit den Größeren, die nach ihnen kamen, die Aufgabe erleichtert, jener höheren Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins sich anzunähern, in der der Mensch allein die Befriedigung finden kann, welche nicht Ausfluß der Trägheit und Feigheit, sondern der Liebe und der Sehnsucht zum Unendlichen ist.

1. Die kynische Schule.

Unter den kleinen Sokratikern ist unzweifelhaft Antisthenes, der Begründer der kynischen Schule, derjenige, welcher dem Geist der Philosophie seines Lehrers am treusten geblieben ist. Wir sind leider sehr schlecht über sein Leben unterrichtet. So steht z. B. weder das Datum seiner Geburt, noch das seines Todes fest. Wir wissen nur (Diodor XV, 76), daß er um 366 v. Chr. noch am Leben war. Er war kein freibürtiger Athener, denn nur sein Vater war in Athen geboren, während seine Mutter wahrscheinlich eine trakische Sklavin war. Gomperz (Griechische Denker) vermutet, daß er dennoch in seiner Jugend nicht in ärmlichen Verhältnissen gelebt hat und erst im Mannesalter durch den Verlust seines Vermögens unter die Proletarier verstoßen wurde. Diese Annahme hat, wenn sie auch nicht direkt beweisbar ist, viel für sich. So ist es uns bekannt, daß er, ehe er den Sokrates kennenlernte, bei dem Sophisten und Rhetor Gorgias in die Schule ging, und Gorgias hat sicherlich hohe Honorare genommen. Diese hätte wohl ein armer Proletarier kaum bezahlen können. Die Lehren, die ihm Gorgias zuteil werden ließ, haben unzweifelhaft auch dann noch in seinem Denken nachgewirkt, als er sich bereits von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Sokrates zu eigen gegeben hatte. Wie mußte aber auch die Gestalt des Sokrates auf ihn wirken, der zwar nicht von Geburt, aber doch durch Bestimmung ein Genosse und Führer der Armen und Ausgestoßenen war! Die Sophisten und Rhetoren waren bekannt und verschrien wegen ihrer Geckenhaftigkeit und Aufgeblasenheit (z. B. Hippias). Diese salbenduftenden, in Purpurgewändern prangenden eitlen und ruhmsüchtigen Pseudophilosophen konnten die gerade und einfache Seele des Antisthenes kaum auf die Dauer fesseln. Es genügte, daß sich ihm ein Mann von der schlichten Einfachheit des Betragens, wie Sokrates es war, der zugleich über einen solchen Schatz von Seelengröße verfügte, zeigte, damit er mit vollen Segeln zu diesem überging.

Auch äußerlich soll Antisthenes dem Sokrates geglichen haben. Aber schon, wenn wir die Schilderung des Äußeren unserer beiden Weisen lesen, so fällt uns ein kleiner, jedoch nicht unwesentlicher Unterschied auf. Auch Sokrates vernachlässigte sein Äußeres: er ging barfuß, im schlichten Mantel usw., aber dabei handelte es sich um eine Gleichgültigkeit gegenüber den Äußerlichkeiten des Lebens, die durchaus nicht absichtlich gewollt war, sondern die einfache und notwendige Folge seines im Geistigen aufgehenden Lebens war. Bei Antisthenes dagegen wird die Verachtung des Äußerlichen schon Selbstzweck. Es beginnt bereits jene Eigentümlichkeit der kynischen Schule sich zu zeigen, die bei den Schülern des Antisthenes zum Teil so abstoßende Formen angenommen hat, und die man als ein Kokettieren mit der Armut und der Mühsal des Lebens bezeichnen kann. Dieser Unterschied zeigt sich denn auch in der äußeren Lebensführung der beiden Denker. Sokrates lief den harmlosen Freuden des Daseins zwar nicht nach, aber wo sie sich ihm darboten, genoß er sie mit freier und selbstsicherer Seele. So schildert ihn Platon in seinem Gastmahl als einen trinkfesten Zecher. Auch war er in seinem Umgang mit seinen Schülern stets freundlich und liebenswürdig. Ganz anders Antisthenes. Er wollte lieber verrückt sein als genießen und sagte, daß er die Aphrodite erschießen möchte, wenn er ihrer habhaft werden könnte [1]). Auch soll er gegen seine Schüler durchaus nicht liebenswürdig gewesen sein, die er vielmehr herb und streng anfaßte; ja, die Anekdote, wie er den bedeutendsten unter seinen unmittelbaren Schülern, den Diogenes von Sinope, gewann, beweist, daß er sie gleich bei der Aufnahme in seinen Schülerkreis schon auf ihre Seelenstärke hin zu prüfen pflegte. Er soll ihn in scheinbarem Zorn mit Stockschlägen von sich getrieben haben, aber Diogenes wich nicht, sondern wollte lieber die Schläge erdulden, als auf den Umgang des Antisthenes verzichten. Nach dem Tode des Sokrates eröffnete er im Gymnasium Kynosarges, welches für die Halbfreien bestimmt war, eine Schule. Jedoch scheint er nur freiwillige Geschenke, nicht direkte Bezahlung seines Unterrichts angenommen zu haben. Ein Verzeichnis seiner Schriften findet man bei Diog. L. VI 15. Erhalten sind uns nur spärliche Fragmente, denn die unter seinem Namen gehenden Schriften Aias und Odysseus sind vermutlich unecht.

Wir hörten schon, daß Antisthenes ursprünglich ein Schüler des Gorgias war. Dieser verfaßte eine Schrift „Über das Nichtseiende oder

[1]) Clem. Strom. II, 406 C.

über die Natur". Hierin wollte er beweisen erstens: es existiert gar nichts, zweitens: wenn etwas existiert, können wir es nicht erkennen, drittens: wenn wir es erkennen könnten, vermöchten wir es nicht anderen mitzuteilen. In seiner Ethik war er durchaus Eudämonist: er setzte das höchste Gut in die Lust. Außerdem lehrte er, daß es verschiedene Tugenden gäbe [1]), eine andere für den Mann, eine andere für die Frau, so auch verschiedene Tugenden für Freie und Unfreie. Wir werden sehen, wie sich Antisthenes unter dem Einfluß des Sokrates von der Ethik des Gorgias weit entfernt hat. Nicht dasselbe kann man sagen in bezug auf seine Erkenntnistheorie. Gorgias vermochte seine Paradoxien nur dadurch scheinbar zu beweisen, daß er den Standpunkt eines strengen Sensualismus und Nominalismus einnahm. Hierin nun ist ihm Antisthenes treu geblieben. Ich möchte sogar vermuten, daß die Paradoxien seines, des Antisthenes, Standpunktes schließlich auf Gorgias zurückgehen. Welches konnte denn der tiefere Sinn der so verblüffenden Thesen des Gorgias sein? Mochte ihn immerhin die Freude an dem sophistischen Gedankenspiel dazu treiben, solche Sätze aufzustellen, so verbarg sich dahinter doch auch ein ernsteres Ziel. Die Zerstörung aller Objektivität der Natur und des Seins mußte doch indirekt auch dazu dienen, die ganze Sicherheit der Existenz in das Subjekt zu verlegen. Denn darin stimmte unzweifelhaft Gorgias mit Protagoras überein: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Daraus ergab sich dann aber, daß alle Naturforschung und objektive Wissenschaft ziemlich zwecklos ist. Mit wenigen Ausnahmen haben daher auch die Sophisten die Physik und die Mathematik gering geschätzt — Hippias scheint eine solche Ausnahme gebildet zu haben — und hierin sind ihnen die Kyniker gefolgt. Zwar wird die Feindschaft gegen alle Wissenschaft, welche die späteren Kyniker so ostentativ zur Schau trugen, bei Antisthenes noch nicht so stark ausgebildet gewesen sein: nennt doch Diog. L. unter den zahlreichen Schriften des Antisthenes auch solche physikalischen Inhalts. Er muß auch über einen eleganten und feinen Stil verfügt haben. Aber wir haben allen Grund zu vermuten, daß auch diejenigen Schriften, in denen er sich mit physikalischen Problemen beschäftigte, letzten Endes doch zur Verneinung der Bedeutung der Wissenschaft führten, denn dafür sprechen einige seiner Worte, die uns überliefert sind, wie z. B. das, ein Gebildeter sei schwer zu ertragen [2]). Noch überzeugender

[1]) Diog. L. VI, 12.
[2]) Fragm. (Incerta) Nr. 22.

aber wirken in dieser Hinsicht die Berichte über das Verhalten seiner Schüler und dann das, was uns über seine Stellung in logischen Prinzipienfragen bekannt ist. Über die wissenschaftsfeindliche Richtung der Kyniker soll später noch einiges gesagt werden, vorerst verweilen wir bei ihren logischen Grundlehren, um den Zusammenhang mit Gorgias und der Sophistik nicht aus dem Auge zu verlieren. Es steht wohl außer allem Zweifel, daß Antisthenes und seine Schüler in der Logik Sensualisten waren. Einstimmig lautet der Bericht der Alten dahin, daß sie nur das sinnlich Wahrnehmbare, körperlich Greifbare als daseiend gelten lassen wollten. Man bezieht wohl mit recht eine Stelle des platonischen „Sophisten" (246 A, dazu ferner Theät. 155 E; vgl. Natorp, a. a. O. S. 195 ff.) auf Antisthenes und seine Anhänger. Hier ist von Leuten die Rede, welche nur das mit Händen buchstäblich Greifbare als Seiend anerkennen und alles unkörperliche, bloß gedankliche Sein leugnen. Damit stimmt es denn vortrefflich zusammen, daß er immer ein ausgesprochener Gegner der platonischen Ideenlehre war. Er soll zu Platon gesagt haben [1]): Den Menschen und die Pferde sehe ich, die Menschheit und die Pferdheit sehe ich nicht. Platon aber habe ihm in seiner geistreichen Art geantwortet: Sehr begreiflich, denn dir fehlt ja das Organ, mit dem man allein Ideen schauen kann, nämlich die Vernunft. Was hätte Antisthenes hierauf wohl antworten können, wenn nicht dies, was die Stoiker später geantwortet hätten: Durchaus nicht, denn auch die Vernunft ist etwas Körperliches, das man greifen und tasten kann. Damit haben wir denn freilich schon der Sache vorgegriffen, denn Antisthenes und die Kyniker waren noch nicht so weit, aber die Stoa ist aus dem Kynismus hervorgegangen. Natürlich würde Platon durch eine solche Antwort nicht in Verlegenheit gesetzt worden sein, denn das Problem, um welches es sich bei der ganzen Unterredung drehte, war das der Allgemeinbegriffe, und an diesem muß der Materialismus und Sensualismus zu allen Zeiten scheitern. Antisthenes und die Seinen waren Nominalisten, das heißt, sie leugneten die Existenz der Allgemeinbegriffe und behaupteten, daß das, was wir einen Begriff nennen, in Wahrheit nur ein Name sei. Von hier geht der Weg über den Nominalismus des Mittelalters (über Roscelin) zum Nominalismus der neueren und neuesten Zeit in derselben öden Einförmigkeit und Eintönigkeit. Die Nominalisten aller Zeiten sehen das Problem des

[1]) Tzetz. Chiliad. VII, 606.

Allgemeinbegriffs gar nicht. Die Sinne, wenn man sie einmal als die einzige Erkenntnisquelle annimmt, können zwar dieselbe, sagen wir körperliche Eigenschaft nacheinander und zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Körpern wahrnehmen; aber das Wiedererkennen und Identifizieren der verschiedenen Wahrnehmungen durch den Namen wäre nicht möglich ohne die Vernunft, setzt mit anderen Worten die Begriffsbildung voraus. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man dies dem gebildeten Leser von heute weiter auseinandersetzen. Die Grundthesis des Sensualismus aber ist von Platon so gründlich widerlegt worden, daß wir ihre Erörterung besser aufsparen, bis zur Darstellung der platonischen Philosophie. Jedenfalls hatte Antisthenes den Mut, der manchem unter seinen Nachfolgern in der neueren Zeit gefehlt hat, die äußersten Konsequenzen aus seinen Prämissen zu ziehen. Dies zeigt sich in seiner Lehre vom Urteil und von der Definition. Er wollte nämlich nicht anerkennen, daß andere Urteile als identische im strengsten Wortsinn wahr seien, daß man also nur solche Urteile aussprechen dürfe, wenn man sich nicht der Gefahr des Irrtums aussetzen wolle, wie z. B. der Tisch ist Tisch, der Mensch ist Mensch usw. Dies ist in der Tat die richtige Konsequenz des extremen Sensualismus. Stützt man sich einzig und allein auf die sinnliche Wahrnehmung, so darf man niemals ein allgemeines Prädikat verwenden, um das Subjekt im Objekt zu bestimmen. Daß nun freilich dieser Versuch, beim einzelnen unmittelbar stehen zu bleiben, aus sich selbst heraus zur Anerkenntnis des Allgemeinen führt, hat in neuerer Zeit vielleicht keiner so schön gezeigt als Hegel im ersten Kapitel seiner Phänomenologie. Dieser stand hier Platon näher als er selber ahnte, wie wir später zu zeigen gedenken. Ganz konsequent ist es ferner, wenn Antisthenes und die Seinen die Möglichkeit einer Realdefinition leugneten und nur die Nominaldefinition gelten lassen wollten. Man kann natürlich den sinnlichen Gesamteindruck des Dinges zerlegen, dann kommt man zu seinen einzelnen Teilen, und das Einzelne kann man ja aussagen. Aber niemals wird man das Einzelne als Ursprung des Ganzen aussagen können, denn damit hört es auf, Einzelnes zu sein und wird zum Allgemeinbegriff. Die bloße äußerliche Addition und Zusammenfügung der Teile ist auch für den Kyniker denkbar, weil er sie sehen kann, wo es sich aber darum handelt, das erzeugende Gesetz zu finden, bedarf es des abstrakten Denkens.

Daß wir es mit einem Schüler des Sokrates zu tun haben, merken

wir erst, wenn wir uns die Ethik des Antisthenes vor Augen stellen. Wenn ihn die ungenügende Beherrschung der sokratischen Methode auf dem Gebiet der Logik in die Irre geführt hat, so kann man das nicht so ohne weiteres von seiner Ethik sagen. Er hat zwar nur die eine Seite des sittlichen Denkens bei Sokrates verstanden, aber auf dem kleinen Gebiet sittlicher Einsicht, die er sich zu eigen gemacht hat, ist er seinen Weg kühn und unerschrocken bis zum Ende gegangen und dabei, wie wir schon sagten, an einem ganz anderen Ziele gelandet wie Gorgias. Was ist der Sinn des Lebens und worin besteht das höchste Gut des Menschen? Die Sophistik proklamierte das Individuum als Weltzweck. In der Seele des Individuums aber kommt die Welt am deutlichsten und stärksten zum Bewußtsein in den Affekten der Lust und Unlust, ja, man kann mit Kant sagen, daß diese Gefühle das Subjektivste sind, das sich unter allen Erkenntnisvorgängen denken läßt. Es war daher begreiflich, daß die Sophisten das höchste Gut in den Begriff der Lust setzten. Diese Weltauffassung mußte einem Antisthenes geradezu verrucht erscheinen. Er hatte von seinem Meister Sokrates gelernt, daß die Lust vergänglich ist wie das Individuum, das sie fühlt; er hatte zudem gesehen, daß sich Sokrates sogar dem Tod unterzog, weil Einsicht, Tugend und Gerechtigkeit es zu verlangen schienen. Nun kann man freilich die einzelne tugendhafte Handlung (soweit es deren überhaupt gibt) mit Augen sehen, aber die Einsicht, die Tugend, die Gerechtigkeit selbst kann man nicht sehen, und dennoch haben Antisthenes und seine Schüler die Einsicht, die Tugend und die Gerechtigkeit als das höchste Gut gepriesen! Das sollte doch recht nachdenklich stimmen und schlägt allen denjenigen die Waffe aus der Hand, die da behaupten möchten, daß der theoretische Materialismus notwendig auf sittlichem Gebiet den Menschen zum Egoismus führen müsse. Allerdings kommt Antisthenes nur durch einen Widerspruch mit seinen theoretischen Prinzipien zu seiner reineren Tugendlehre. aber was wir sagen wollten, war ja auch nur: Man muß immer Person und Sache scheiden können.

Antisthenes vertraute dem gesunden Menschenverstand. Er entnahm aus den Reden des Sokrates soviel, daß der Mensch von Natur zur Gerechtigkeit und zum Guten bestimmt sei. Hierin sind alle Kyniker einig geblieben[1]). Man hat den Antisthenes deswegen schon häufig

[1]) Dazu vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 4. Aufl., S. 319, Anm. 6, wo man die Belege findet.

mit Rousseau verglichen [1]). Und der Vergleich ist auch unzweifelhaft zutreffend, wenngleich bei Rousseau eine weit höhere Klarheit der Einsicht in das, was sie das Natürliche nannten, vorhanden ist. Antisthenes denkt doch die Natur noch nicht als Idee, wie dies bei Rousseau der Fall war, der, wenn er zur Rückkehr zur Natur aufforderte, doch von dieser Natur selbst sagte, daß sie noch nie existiert habe, sicherlich heute nicht existiere und vielleicht nie restlos existieren werde. In diesem Sinne wurde denn auch der Naturalismus der Kyniker zum Ursprung des seinem Wesen nach äußerst naturalistischen Naturrechts. Denn nicht erst bei den Stoikern, sondern bereits bei den Kynikern, von denen die späteren Stoiker fast ihre ganze Ethik entlehnt haben, findet man die Grundlagen des Naturrechts. Wenn man die Menschen irrend und sündigend fand, so sagten die späteren Naturrechtler, hier äußere sich eben nicht die ursprüngliche wahre Natur des Menschen, sondern eine durch Kultur und Zivilisation entartete und verdorbene Natur. Ein Hugo Grotius, ein Gentilis, Pufendorf usw. beriefen sich auf die ewige Natur des Menschen, wenn die das Seinsollende im Recht aufsuchten und waren hierbei vom gleichen Optimismus getragen, den man trotz aller Neigung zur Askese auch dem Kynismus nicht abstreiten kann. Aber die Berufung auf die Natur war gefährlich. Das zeigte sich schon gleich bei den Kynikern selbst. Diese vermochten noch nicht zu erkennen, daß es sich um die Idee der wahrhaftigen menschlichen Natur handelt, sondern sie nahmen nur allzu häufig den Menschen in seiner Gegebenheit als Repräsentanten des natürlichen Menschen. Man mußte dann also nichts anderes tun, als die verderbliche Kultur und Zivilisation abschütteln, jedem Gebrauch und jeder Sitte Hohn sprechen und vor allen Dingen sich nicht durch Bande der Kunst und der Wissenschaft von dem Ursprünglichen, Natürlichen ableiten lassen. Von hier aus kam man dann sowohl zu jener wissenschaftsfeindlichen Stimmung, der, wie wir schon früher sagten, Antisthenes noch nicht in so abstoßendem Maße erlegen ist wie seine Schüler, als auch zu den Absonderlichkeiten der Lebensführung, die wiederum die späteren Schüler mehr charakterisieren als Antisthenes, den Schöpfer des Kynismus. Mit Recht hat bereits Gomperz darauf hingewiesen, daß von der Verachtung der Kultur ausgehend die Kyniker zu einem Standpunkt kamen, der nicht nur an

[1]) So z. B. Gomperz, Griechische Denker I, 117 ff. Dühring, Krit. Gesch. d. Phil. S. 91. Meine Gesch. d. Phil. als Einleitung in die Philosophie II, S. 51. Vgl. Rousseau, Emile I, 193 (Recl.-Ausg.).

Rousseau, sondern noch mehr an Tolstoi gemahnt. Man muß sich daran erinnern, welche Urteile dieser große russische Künstler und Poet über die Kunst gefällt hat. Vor seinen Augen besteht fast nichts von der modernen Kunst, und selbst vor der Größe eines Beethoven und Goethe macht seine Kritik nicht halt. Begreiflich genug, denn von der richtigen Unterscheidung zwischen dem Guten und Schönen ausgehend konstruiert er aus dieser Unterscheidung einen Widerspruch beider Begriffe. „Die Güte ist dasselbe, was wir Gott nennen . . ., doch die Schönheit ist, wenn wir nicht nur mit Worten spielen und nur von dem sprechen wollen, was wir verstehen, nichts weiter als das, was uns Vergnügen macht; infolgedessen stimmt die Auffassung dieser Schönheit nicht mit der Güte überein, sie ist ihr vielmehr entgegengesetzt, denn die Güte bedeutet meistens einen Sieg über die Leidenschaften, während die Schönheit an der Wurzel aller Leidenschaften liegt. Ich weiß wohl, daß man immer von einer moralischen oder geistigen Schönheit spricht, doch das ist einfach ein Spiel mit Worten, denn diese moralische oder geistige Schönheit bezeichnet nichts anderes als nur die Güte." [1]) Genau so falsch ist Tolstois Unterscheidung zwischen der Schönheit und der Wahrheit (a. a. O.). Wir erleben hier dasselbe Schauspiel, das uns Platon in seiner Schilderung der besten Republik geben wird, daß nämlich ein edel- und großdenkendes künstlerisches Genie aus dem tiefen Verlangen nach der Idee des Guten die Schönheit und die Kunst am liebsten aus der Welt verbannen möchte. Es wird vielleicht manchen überraschen, Tolstoi hier in Beziehung zu den Kynikern gesetzt zu sehen, aber das Überraschende verschwindet sofort, wenn man bedenkt, daß ja der moderne Denker und Dichter denselben Optimismus in bezug auf die wirkliche menschliche Natur hegte, wie die Kyniker. Man weiß, wie er zuletzt als Bauer auf seinem Gut gelebt hat, und in der Schätzung des Landlebens treffen sich seine Gedankengänge vollkommen mit denen der Kyniker. Es gibt freilich eine grundlegende und äußerst bezeichnende Differenz zwischen der Weltauffassung des alten griechischen Philosophen Antisthenes und der des modernen Russen Tolstoi: Sie liegt auf religiösem Gebiet. Bei Tolstoi ist die ganze Weltanschauung urchristlich religiös fundiert. Wenn man nun auch keineswegs sagen darf, daß dem Antisthenes der religiöse Sinn gefehlt hätte, so ist er doch himmel-

[1]) Vgl. L. Tolstoi, Gegen die moderne Kunst. Deutsch von W. Thal. Berlin 1898, S. 19/20.

weit von der Mystik des Russen entfernt[1]). Wir werden später von seinen religiösen Anschauungen zu sprechen haben.

Wenn die Kyniker sich auf die Natur des Menschen berufen, wenn sie die Tugend mit einem sokratischen Ausdruck in die Einsicht und Selbstbeherrschung setzen, so apellieren sie mit alle dem im Grunde genommenen nur an den gesunden Menschenverstand. Das hat Kant bereits richtig gesehen, der in einer Anmerkung der Kritik der praktischen Vernunft einmal folgende fein durchdachte Gegenüberstellung bringt[2]). „Die Ideen der Kyniker, der Epikureer, der Stoiker und der Christen sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterscheiden sich die griechischen Philosophen so voneinander, daß die Kyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die andern nur den Weg der Wissenschaft, beide also doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden." Für das Christentum kommt dann aber als unterscheidendes Merkmal die mögliche Vervollkommnung des Individuums im Jenseits hinzu. Auf diesen letzteren Punkt wollen wir hier nicht eingehen, um so wichtiger ist aber das Unterscheidungsmerkmal der griechischen Philosophenschulen. Die Stoiker z. B., deren Lehre im übrigen auf dem Kynismus fußt, unterscheiden sich wirklich dadurch ganz spezifisch von den Kynikern, daß sie der Wissenschaft und Kunst keineswegs so fremd gegenüberstanden wie diese. Was die Kyniker unter der Tugend verstanden, ist nicht etwas, dessen Begriff, wie bei Sokrates, in mühsamer geistiger Arbeit gewonnen werden muß, sondern wenn wir nur auf den begrifflichen Inhalt ihres Tugendbegriffs sehen, so befinden sie sich auf dem ziemlich platten Standpunkt des Allgemeinplatzes: Das Moralische versteht sich immer von selbst.

Doch tut man ihnen Unrecht, wenn man ihre Ethik unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt beurteilt. Es ist ihnen immer und allerwege um das unmittelbare praktische Handeln zu tun. Wenn man das im Auge behält, dann wachsen einige ihrer Gestalten durch ihr Verhalten zum Leben wirklich ins Bedeutende, und man kann ihnen Anerkennung und Sympathie nicht versagen. In solchen Zeiten wie die, in denen Antisthenes lebte, ist es kein Kleines, freiwillig die Sache der Ausgestoßenen vnd Entrechteten zur eigenen zu machen. Ja man kann,

[1]) Dies muß ich gegenüber der Auffassung Joels aufrechterhalten.

[2]) Vgl. Kant, Krit. d. pr. Vern. Ausg. Buek (Cassirer, Berlin 1914). S. 138, Anm. 1.

selbst wenn man (wie der Verfasser dieses Buches) eine glühende Verehrung für Platon im Herzen trägt, dennoch das bittere Gefühl nachempfinden, mit dem Antisthenes und die Seinen die Akademiker verfolgten. Schon Sokrates selbst erscheint in der Schilderung des platonischen Gastmahls unter seinen Zechgenossen wie ein Fremdling. Aber wenn dieser, der doch wahrlich nicht mit äußeren Glücksgütern gesegnet war, die Seelengröße besaß, auch in dem sybaritischen Leben der höheren Stände seiner Zeitgenossen noch die ursprüngliche Seelengüte der menschlichen Natur zu erkennen, so stand es anders um Antisthenes und seine Gesinnungsgenossen. Um Antisthenes scharten sich diejenigen, die von dem raffinierten Genuß der Schönheit und des Lebens des Athens ihrer Zeit ausgeschlossen waren. Gibt es wohl eine gewaltigere Erscheinung des Sittenlebens als die, welche sich in der Gesinnung kundtut, daß die körperliche Mühe und Arbeit in sich selbst das höchste, dem Menschen erreichbare Glück birgt? Und diese Überzeugung hat offenbar Antisthenes vertreten [1]). Welcher Gegensatz zudem liegt hierin zu der Grundgesinnung des griechischen Geistes überhaupt! Nicht nur ein Aristoteles pries, wie wir hören werden, die Muße, weil sie die freie Entwicklung der Spekulation ermöglicht, sondern, wenn man näher zusieht, erkennt man leicht, daß dem freien Griechen insbesondere dem Athener alle körperliche Arbeit als etwas Menschenunwürdiges (Banausisches) galt. Daher die Verachtung der Handwerker, ja selbst der bildenden Künstler, die mit ihrer Hände Werk ihre Arbeit vollenden mußten. Die im Besitz aller Güter der Kultur befindlichen oberen Stände des Volkes mochten den Apoll, die Musen und den Prometheus verehren — der Heilige der Kyniker war Herakles, welcher in einem Leben voll körperlicher Mühsal und Arbeit die Menschheit von Ungeheuern der Vorzeit befreit hatte [2]). Aber was Herakles in der äußeren Welt verrichtet, das setzten sich die Kyniker in bezug auf das Innenleben der Seele zum Ziel. Auch die Leidenschaften sind solche Ungeheuer, die die Einsicht und der Wille besiegen muß, und in dem Beherrschen der Leidenschaften sah Antisthenes die wahre Freiheit des Menschen. Die Athener seiner Zeit (unter ihnen Aristoteles) suchten doch zur Freiheit und Unabhängigkeit hauptsächlich dadurch zu gelangen, daß sie sich die Mittel verschafften alle, wie immer beschaffenen Bedürfnisse befriedigen

[1]) Diog. L. VI, 2.

[2]) Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates II, 1, S. 277. Antisthenes selbst schrieb über Herakles.

zu können. Der Weg zur Unabhängigkeit gegenüber dem Leben ist für die Kyniker ein völlig anderer. Man kann auch zur Unabhängigkeit gelangen, indem man seine Bedürfnisse einschränkt und auch diejenigen, ohne welche der Mensch nun einmal nicht zu leben vermag, in der einfachsten und primitivsten Art befriedigt. Diese Gesinnung hat nun freilich gerade zu den Ausartungen des Kynismus geführt, wenigstens bei den Schülern des Antisthenes, wovon später noch die Rede sein soll. Antisthenes zog jedenfalls nur diese Folgerungen aus seiner Position: Man muß seinen Körper möglichst abhärten, kein Glück als solches anerkennen als das, welches in der Tugend liegt und nur in der Schlechtigkeit ein Übel sehen. Die Stoiker sind auch hier auf den Bahnen der Kyniker gewandelt, und was Kant in der Kritik der praktischen Vernunft von einem Stoiker erzählt, paßt genau so gut auf Antisthenes. „Man mochte also immer den Stoiker (scil. Kyniker) auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses seist! Er hatte doch Recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes“ (Kant, a. a. O. S. 67—68). Dies ist der echte Ausdruck kynisch-stoischer Gesinnung. Wenn die Kyniker nur die Tugend als ein Gut anerkennen wollten, und die Schlechtigkeit als das einzige Übel bezeichneten — Übel bedeutet dann aber hier dasselbe, was Kant mit dem Wort Böses ausdrücken will, so mußte ihnen z. B. der Schmerz unter dem sittlichen Gesichtspunkt als etwas Gleichgültiges erscheinen. Gleichgültig nannten sie überhaupt alle Dinge und alle Ereignisse, die nach ihrer Überzeugung keine unmittelbare Beziehung zum Sittlichen haben. Freilich liegt nach unserer Überzeugung ein Irrtum in der Annahme der sogenannten Adiaphora, denn näher hingesehen gibt es nichts in der Welt, das nicht irgendeine Beziehung zum Sittlichen hätte. Aber worauf es dem Antisthenes allein ankam, und was Kant auch in dem oben angeführten Zitat ausdrücken will, das ist doch die Selbständigkeit und Freiheit der Persönlichkeit. Gerade hier zeigt sich, daß Antisthenes in Wahrheit einen Hauch sokratischen Geistes verspürt hat. Nicht wir dürfen von der Außenwelt abhängig sein, sondern sie muß ihren Wert von uns und unserem Wesen empfangen. Das Schönste und Tiefste, was Antisthenes und seine Schüler zutage gefördert haben,

ist das Lob der Arbeit. Da sie nun aber die Arbeit nur im körperlichen Sinne auffaßten, so wird auch dieses hohe und schöne Ideal bei ihnen einigermaßen verkümmert. Aber das bleibt doch für alle Zeiten bestehen, daß der Mensch sich durch seine Arbeit seinen Wert selbst gibt.

Sokrates hatte die Lehrbarkeit der Tugend geleugnet, Antisthenes dagegen behauptet sie. So hatte freilich auch Gorgias gesagt, aber ich möchte in diesem Punkte den Antisthenes doch nicht als Schüler des Gorgias ansehen; denn wie himmelweit verschieden ist doch die Auffassung des Begriffs der Lehrbarkeit der Tugend bei beiden Denkern. Gorgias, der Sophist, versteht darunter nichts anderes als einerseits das Übermitteln gewisser Fertigkeiten und in sich abgerundeter Erkenntnisse und andererseits die Erziehung zur Eristik, zur geistigen Disputierkunst; denn dieser Mittel bedarf es allein, um die Eudämonie, die ja das höchste Gut der Sophisten war, zu erreichen. Bei Antisthenes dagegen bedeutet die Lehrbarkeit der Tugend die Gewöhnung des Körpers zur Ertragung der Leiden und Mühen des Daseins [1]).

Wenn nun aber einer dazu gekommen ist, diese Selbstbeherrschung und Tüchtigkeit im Ertragen des Lebens zu erreichen, dann ist er auch nach der Überzeugung des Antisthenes zugleich glücklich und weise. Glücklich: denn die Tugend ist das höchste Gut; weise, denn die Weisheit besteht allein in dem richtigen praktischen Verhalten gegenüber den Nöten des Daseins. Wer nun den Standpunkt des Weisen errungen hat, der wird weder Armut noch Krankheit, noch geringen Stand scheuen, sondern er wird sich in jeder Lebenslage und Stellung mit Gleichmut und heiterem Gemüt zu behaupten wissen. „Aequam memento rebus in arduis servare mentem, ..." singt Horaz (vgl. dazu auch die andere Ode: Integer vitae scelerisque purus ...) und beschreibt damit bis zu einem gewissen Grade den Seelenzustand des kynischen Weisen. Bereits aber scheint Antisthenes gelehrt zu haben, daß der Weise, der sich zu diesem Zustand innerer Unabhängigkeit und Freiheit heraufgearbeitet hat, die Tugend auch niemals mehr verlieren könne [2]). Von hier aus war es nicht mehr weit zu der Weltanschauung der Stoiker, die die Menschen in zwei Gruppen teilten, nämlich in solche, die schon von Geburt an dem Stand der Weisen angehörten und in rettungslose Toren. Es ist seltsam, daß diese Lehre, welche Wasser auf die Mühle aller selbstsicheren Aristokraten treibt, von den Proletarierphilosophen des Kynismus

[1]) Vgl. die verschiedenen Darstellungen Xenophons und Diog. L. VI 10

[2]) Die Belege bei Zeller a. a. O. S. 315, Anm. 1ff.

stammt. Hat sich doch dadurch sogar ein moderner Forscher verleiten lassen, im Kynismus aristokratische Tendenzen zu finden. Es ist aber ursprünglich ganz und gar nicht aristokratisch gemeint. Der Klassenkampf der Unterdrückten, der letzten Endes doch auf Überwindung aller Klassengegensätze hinzielt, kann wohl die Proletarier auch zu derartigen Äußerungen hinreißen, als ob der körperlich arbeitende Mensch allein dem Begriff der Menschheit entspräche. Dann sprechen sie sogar ganz wie die Kyniker abfällig von den Gebildeten und erwecken bei unverständigen oder mißgünstigen Gemütern den Eindruck, als ob sie nur sich selbst für die geborenen Weisen im kynischen Sinne hielten. In Wahrheit aber richtet sich bei den Proletariern des Altertums und der Neuzeit die ganze Unterscheidung nur gegen die Drohnen im Staat, während sie jeder ehrlichen, auch der geistigen Arbeit Respekt entgegenbringen. Überdies lebt ja in all den Äußerungen die brennende Sehnsucht, den Gegensatz zwischen dem körperlichen und dem geistigen Arbeiter zu überbrücken und zu verhindern, daß fürderhin der geistige Besitz Privileg einer bestimmten Klasse bleibt.

Indessen ist nicht zu leugnen, daß die ganze Unterscheidung der Weisen und Toren namentlich seit dem Auftreten der Stoiker zumeist im aristokratischen Sinne verstanden worden ist und fortgewirkt hat, denn sobald man die Abstammung für den Charakter des Weisen oder Toren verantwortlich machte, kehrte man den Sinn der Sache geradezu um. So kommt es, daß es in der Tat möglich ist, die Heldenverehrung noch über die Stoa hinaus bis auf die Kyniker zurückzuverfolgen. Denn soviel ist allerdings zu sagen, daß sich Ansätze solcher Heldenverehrung bereits bei den Kynikern fanden. Besonders war es, wie schon früher gesagt, Herakles, dem ihre Liebe galt, während sie den Prometheus als Sophisten verspotteten[1]). Aber wie man sieht, handelt es sich hierbei wieder um den Klassenkampf der Proletarier gegen die nur geistig Genießenden, und es ist daher nur indirekt die Schuld der Kyniker, daß der Heroenkult sich in der Welt so breit machen konnte. Er fand besondere Nahrung in der Philosophie des Aristoteles, der den geborenen Herrscher vom geborenen Sklaven unterschied. Von da aus geht nun über die Stoa hinweg die Unterscheidung der Weisen und Toren durch die Jahrhunderte hindurch unter den verschiedensten Namen bis auf unsere Tage fort. Wir erinnern nur daran, wie bei Carlyle bereits der

---

[1]) Vgl. hierzu meine Geschichte der Philosophie a. E. Bd. II, S. 55, und meine Allg. Gesch. d. Philosophie Bd. I, S. 80.

Sinn der Weltgeschichte in dem Leben des Heros ruht. Auch der Geniekult der Romantik, Schopenhauers Verachtung des Durchschnittsmenschen als einer „Fabrikware der Natur" (W. a. W. u. V., Recl. Bd. I, S. 254) sind ja unmittelbar aus diesen Gedankengängen hervorgegangen. Schopenhauer zeigt eine große Vorliebe für den Kynismus und die Stoa (vgl. z. B. a. a. O. Bd. II, S. 175 ff.). Auf den bei Schopenhauer und in der Romantik entwickelten Anschauungen fußt dann Nietzsche mit seinem Gestammel vom Übermenschen, dessen Begriff sich übrigens schon in seiner vielleicht bedeutendsten Schrift [1]) findet, wo es heißt: „Denken wir uns eine heranwachsende Generation mit dieser Unerschrockenheit des Blicks, mit diesem heroischen Zug ins Ungeheuere, denken wir uns den Schritt dieser Drachentöter, die stolze Verwegenheit mit der sie allen den Schwächlichkeitsdoktrinen jenes Optimismus den Rücken kehren, um im Ganzen und Vollen resolut zu leben. . . ." Leicht könnte man auch zeigen, wie hieraus die Gesinnung Stirners entsprang, der nur noch den „Einzigen und sein Eigentum" anerkennen wollte. Aber dann wird man auch gewahr, wie weit sich diese Vorstellungsart vom Kynismus entfernt hat. Das Herz des Kynikers gehört, wir wiederholen es, den Unterdrückten und Entrechteten. Sie haben eine Art von Menschenliebe, die sich in den Mantel der Rauheit und abstoßenden Schroffheit hüllt, aber deswegen in ihrem Grund und Ursprung nicht weniger echt und tief ist. Daß sie nicht dem Aberglauben des Blutes und der Abstammung anhingen, geht schon daraus hervor, daß sie sich über die Athener lustig machten, die so stolz auf ihr Autochthonentum waren [2]). Aber noch deutlicher spricht vielleicht der Umstand, daß die Kyniker die ersten waren, welche gegen die Sklaverei aufgetreten sind, oder jedenfalls unter ihrem Einfluß die Stoiker. Hier könnte man freilich auch einen Einfluß des Gorgias vermuten, denn ein Schüler wenigstens des Gorgias, Alkidamas, ein Rhetor, sagt in einem seiner Fragmente: „Gott hat alle Menschen frei erschaffen, niemand ist von Natur Sklave" [3]). Indessen könnte es zweifelhaft erscheinen, ob hierin nicht nur dieselbe Lehre steckt, die den Kynikern so geläufig war, daß der Stand und Beruf für das sittliche Wesen des Menschen völlig gleichgültig sei [4]).

[1]) Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik. Leipzig 1872. S. 103.

[2]) Diog. L. VI, 1.

[3]) Vgl. Doehler, Das Zeitalter des Perikles, Bd. I, S. 106 (Schol. z. Rhet. d. Aristoteles).

[4]) Ein Beispiel dafür später bei Diogenes.

Wenn man bedenkt, daß Antisthenes auf logisch erkenntnistheoretischem Gebiet Sensualist und sogar Materialist war, dann kann es einen zunächst sonderbar berühren, daß von ihm und den Seinigen eine wirkliche Vergeistigung des Gottesbegriffs ausgegangen sein soll. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Antisthenes einem aufgeklärten Monotheismus gehuldigt hat [1]), wobei er sicherlich auf den Spuren des Sokrates wandelt. Man darf indessen zweierlei nicht vergessen. Auch die Stoiker hielten den Monotheismus hoch, aber freilich ist er bei ihnen zum materialistischen Pantheismus geworden; und ferner: gerade darin liegt zumeist die historische Rechtfertigung des Sensualismus und Materialismus, daß er den dogmatischen religiösen Vorstellungen entgegentritt. Es genügt, um dies zu beweisen, auf die englischen und französischen Aufklärer des 17. und 18. Jahrhunderts sowie auf die Materialisten aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zu verweisen. Natürlich bleibt es ein Widerspruch, die Existenz des rein Geistigen zu leugnen und dennoch Gott im geistigen Sinne auffassen zu wollen. Da könnte man denn vielleicht den Ausspruch des modernen Weisen anführen:

„Ich bin kein ausgeklügelt Buch,
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch."

Der populärste und wohl auch der bedeutendste Schüler des Antisthenes ist Diogenes von Sinope. Sein Vater soll Hikesias geheißen und den Beruf eines Wechslers ausgeübt haben. Daß aber Diogenes, wie einige schmähsüchtige Anekdoten der Alten behaupten, wegen Falschmünzerei aus seiner Heimatstadt vertrieben worden sei, muß man nicht für wahr halten, denn so absonderlich wie sein Charakter und so absonderlich wie seine Lebensführung war, so geht doch aus den Berichten, die wir über ihn haben, mit Sicherheit hervor, daß er ein aufrichtiger und ehrlicher Mensch war. Wenn schon Antisthenes durch die gewollt einfache Kleidung auffiel, so scheint in diesem Punkte Diogenes noch weiter gegangen zu sein. Nicht nur, daß er das Untergewand wegließ, er trug auch einen zerfetzten Bettlermantel, Knotenstock und Ranzen, in welchem er die allernotwendigsten Lebensmittel der Armen mit sich führte (Lauch und Zwiebeln). Er scheint in seinem Leben viel gewandelt zu sein, am längsten verweilte er wohl in Athen und Korinth, in Athen als Schüler des Antisthenes, in Korinth unfreiwillig als Sklave des Xeniades, der ihn von Seeräubern gekauft hatte, welchen er auf einer

[1]) Cic. de nat. deor. I, 13.

Reise in die Hände gefallen war. Als ihn diese in Korinth zum Verkauf ausstellten, soll er gerufen haben: „Wer sucht einen Herrn?" (Diog. L. 74). Xeniades ließ sich nicht abschrecken, und er hatte seinen Kauf nicht zu bereuen, denn er soll den Söhnen des Xeniades ein ausgezeichneter Lehrer gewesen sein. Er ist hochbetagt gestorben und hat noch lange im Gedächtnis der Alten fortgelebt als eine der originellsten Philosophengestalten. Man kann sich denn auch denken, wie zahlreich die Anekdoten waren, die von ihm erzählt wurden. Einige davon sind auf uns gekommen. Daß er in einem Faß gehaust hat, weiß heute jeder Sextaner (Diog. L. 23). Auch die Säulenhallen Athens sollen ihm lange Zeit als Unterschlupf gedient haben. Sehr bekannt ist sein Zusammentreffen mit Alexander dem Großen, und die Antwort, die dieser ihm gegeben haben soll, „wenn ich nicht Alexander wäre, möchte ich Diogenes sein" (Diog. L. 77; Pausan. II 2; Plut. vit. Alex. c. 14; Juv. XIV 311). Daß er Menschen mit der Laterne gesucht habe, ist uns auch allen geläufig.

Wenn der Name der Kyniker ursprünglich auch vielleicht von der Stätte der Lehrtätigkeit des Antisthenes herrührt, so ist doch gewiß, daß man ihn, namentlich seit dem Auftreten des Diogenes mehr und mehr mit der Lebensführung der Kyniker in Zusammenhang brachte, die sich ja auch selbst als Hunde bezeichneten. Freilich wollten sie mit den starken Jagdhunden verglichen werden, nicht mit verzärtelten Schoßhündchen (Diog. L. VI 40, 45, 46, 55). Auch Sokrates pflegte „beim Hunde" zu schwören, aber erst die Kyniker suchten es in ihrer Lebensweise an Bedürfnislosigkeit den Jagdhunden gleichzutun. Diogenes scheint nun auch der erste gewesen zu sein, der den Grundsatz, daß man der Natur gemäß leben müsse, dahin ausdeutete, es sei lächerlich, sich wegen der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse in der Öffentlichkeit zu schämen. Nicht nur Essen und Trinken tat er öffentlich, sondern auch in anderen Dingen zeigte er die größte Ungeniertheit. Das war es nun wohl vor allen Dingen, was den verzärtelten Athenern so zuwider war und ihnen tierisch und hündisch erschien. Zu den ethischen Grundanschauungen des Antisthenes hat er wohl nicht viel Neues hinzugefügt, nur daß er in bezug auf die praktische Durchführung der Forderung der Bedürfnislosigkeit noch weiter gegangen ist als Antisthenes.

Schon von Antisthenes wird berichtet, daß er sich gegenüber den bestehenden Staatswesen kritisch verhalten habe, indem er sagte, man müsse es mit der Politik überhaupt halten wie mit dem Feuer, nicht zu nah daran, damit man sich nicht verbrenne, nicht zu fern, damit man

nicht friere (Fragm. [Apophth.] 13). Er soll die Demokratie der Tyrannis vorgezogen haben (a. a. O. 14). Wenn aber schon Königsherrschaft vorhanden ist, so muß der König ein guter Hirte sein und nicht ein Räuber, wie die Tyrannen, die ihr Volk aussaugen und ausplündern (Joel, a. a. O. II, 1, S. 83, 55 und I 389). Bei den jüngeren Kynikern insbesondere schon bei Diogenes scheint sich dann immer mehr der Gedanke des Kosmopolitismus durchgesetzt zu haben. Diogenes soll eine Schrift über den Staat verfaßt haben, in der er die Idee des Weltstaates vertritt (Diog. L. 72 ff.).

Von den Schülern des Diogenes verdienen genannt zu werden Monimos aus Syrakus, Menippos aus Gadara, Metrokles und Krates von Theben, der auch zuerst eine Frau dem Kynismus gewann, nämlich Hipparchia, die Tochter eines reichen Mannes aus Moronea in Thrazien (Diog. L. VI 96). Wieland hat aus den wenigen Notizen, die uns über das Leben des Krates und der Hipparchia überliefert sind, einen sentimentalischen Roman „Krates und Hipparchia" (Sämtl. W., Bd. 21, Leipzig 1856, S. 107 ff.) gemacht, der allerdings kaum ein einigermaßen getreues Bild der beiden Charaktere geben wird. Das sieht man leicht, wenn man nur die Schilderung liest, welche Diog. L. (a. a. O.) von der Brautwerbung des Krates gibt. Krates muß nicht gerade wohlgestaltet gewesen sein, hatte sein ganzes Vermögen freiwillig verschenkt, und da ihm nichts anderes geblieben war, als seine Philosophie und sein fester Lebensmut, mußte es ihm selbst allerdings wie eine Unmöglichkeit erscheinen, daß die reiche und verwöhnte Hipparchia es bei ihm aushalten könne. Um sie abzuschrecken, soll er sich ihr unbekleidet gezeigt haben, ein echt kynisches Mittel. Liest man Wieland, so fühlt man sich unbedingt an Goethes Satire „Götter, Helden und Wieland" erinnert, in der der junge Goethe sich weidlich über die zahme Sentimentalität Wielands lustig gemacht hat. Dagegen dürfte die Gestalt des Herkules, wie sie Goethe in dieser Posse gezeichnet hat, eher das getreue Spiegelbild eines kynischen Naturburschen abgeben. „Hättest du nicht so lange unter der Knechtschaft deiner Sittenlehre geseufzt", sagt hier Herkules zu Wieland, „es hätte noch etwas aus dir werden können. Denn jetzt hängen dir immer noch die scheelen Ideale an. Kannst nicht verdauen, daß ein Halbgott sich betrinkt und ein Flegel ist, seiner Gottheit ohngeschadet. Und Wunder meinst, wie du einen Kerl prostituiert hättest, wenn du ihn untern Tisch oder zum Mädel auf die Streu bringst. Weil eure Hochwürden das nicht Wort haben

wollen" (Soph. Ausg. Bd. 38, S. 35—36). Wesentlich neue Gedanken haben die Schüler des Diogenes nicht zutage gefördert. Der Kynismus ging dann in der Stoa unter, um erst im ersten Jahrhundert nach Christus als selbständige Schule wieder aufzuleben.

Wenn nun schon auf Diogenes das Wort paßte, welches Bayle (in seinem Dict. hist. et crit. Artikel Diogenes) auf ihn anwandte: „Qu'il n' y a point de grand Esprit dans le caractere duquel il n'entre un peu de folie, so gilt derselbe in erhöhtem Maß von den jüngeren Kynikern der Kaiserzeit. Menippos und Krates waren wegen ihres Witzes berühmt, und man kann sagen, daß die jüngeren Kyniker eigentlich gar keine philosophische Lehrmeinung mehr vortrugen, sondern sich nur noch durch ihren Witz und ihre kynische Lebensweise auszeichneten. Hierher gehören denn Leute wie Demonax, Dion von Prusa und Peregrinus Proteus. Der Spötter Lucian hat sie trefflich geschildert. Sicherlich waren auch unter ihnen noch edle und bedeutende Charaktere, wie denn sogar Lucian selbst, der sich doch über die anderen so weidlich lustig macht, eine Lebensbeschreibung des Demonax verfaßt hat, in welcher er diesem Kyniker das höchste Lob spendet [1]). Im übrigen aber stellt gerade Lucian dem jüngeren Geschlecht der Kyniker die Häupter der älteren Schule einen Menippos, Diogenes und Antisthenes immer als ein leuchtendes Vorbild vor Augen, wobei besonders Menippos seine Anerkennung findet. Daß er sich trotzdem nicht scheut, auch die älteren Kyniker gelegentlich gehörig zu verspotten, liegt in seinem Charakter als Satyriker begründet (vgl. z. B. die Karikatur, die er in seiner Schrift „Philosophenverkauf" von Diogenes entwirft). Nach dem Bericht des Lucian zu urteilen, muß Demonax die Torheiten der Kyniker seinerzeit nicht mitgemacht haben. Er versuchte zwar auch, sich von allem äußeren Tand unabhängig zu machen, aber er hielt es deswegen nicht für nötig, ungewaschen und mit zerlumptem Gewande herumzustreifen. Von ihm, wie auch von den älteren Kynikern wird berichtet, daß er seine Aufgabe als Philosoph wie die eines Seelenarztes auffaßte. An Witz scheint es ihm auch nicht gefehlt zu haben. Als der Peripatetiker Agathokles sich ihm gegenüber groß tat, er sei der einzige und erste Dialektiker, so antwortete ihm Demonax: „Wenn du der erste bist, so bist du nicht der einzige; wenn aber der einzige, dann nicht der erste." Dem Epiktet, der ihm vorhielt, daß er ein Hagestolz

[1]) Falls wir die Schrift über das Leben des Demonax dem Lucian zuschreiben dürfen.

sei, aber selber unverheiratet war, gab er zur Antwort: „So gib mir eine deiner Töchter zur Frau“ Demonax, wie viele andere der Kyniker, soll, da er den Kelch des Lebens ausgetrunken hatte, freiwillig aus dem Leben geschieden sein. Für die Kyniker war eben das Leben ein Adiaphoron, eine gleichgültige Sache, denn Wert und Unwert lagen ja für sie nur in der Tugend und im Laster.

Nun freilich kommt der Tugendstolz zum Vorschein, wenn sie ihre Verachtung des Lebens und der Mitmenschen öffentlich zur Schau tragen. Wir müssen natürlich bedenken, daß die Lebensbeschreibung des Peregrinus Proteus, die Lucian gegeben hat, eine Satire ist. Indessen dürfte doch sowohl Wieland wie in neuester Zeit Döring (in seiner Geschichte der Philosophie) vergeblich versucht haben, den Peregrinus von dem Vorwurf des kynischen Lasters, des Demutstolzes, zu befreien. Daß es einem Lucian nicht darauf ankam, den Opfern seiner Satire, wenn es seinem Zweck und seiner Laune gerade gemäß war, allerhand Scheußlichkeiten und Schändlichkeiten anzudichten, wollen wir nicht bezweifeln. Es mag sich daher mit den Vorwürfen des Vatermords, des Diebstahls usw., die Lucian gegen Perigrinus erhebt, immerhin verhalten, wie es wolle, so ist doch gewiß, daß selbst das Lebensende des Peregrinus von Lucian wegen der törichten Ruhmsucht, die sich darin äußert, mit Recht verspottet wird. Wenn er freiwillig, wie so mancher andere Kyniker aus dem Leben scheiden wollte, so könnte man darin die Charakterstärke achten; daß er es aber in der Volksversammlung zu Olympia, das vielbewunderte Vorbild des Herakles nachahmend, tat, indem er sich vor versammelter Menge auf einem Holzstoß verbrannte, ist für seine Denkart charakteristisch. Zudem darf man doch den Tadel Lucians nicht zu gering einschätzen, denn er hat an vielen anderen Stellen seiner Schriften zu deutlich gezeigt, daß er die Größe im Wesen des Kynismus zu würdigen wußte. Wir erinnern in dieser Hinsicht an seine Schrift „Der Kyniker“, in welcher er das berühmte Gleichnis vom Leben als einem Gastmahl bringt. Hier erscheint die Gottheit wie ein freigiebiger Wirt, der Gesunde und Kranke zu seiner Tafel einlädt und für alle Menschen angemessene Speisen auftischt. Die meisten Menschen raffen nun wahllos alles zusammen, während der Kyniker sich mit dem begnügt, was seinen Bedürfnissen angemessen ist. Oder man denke an die Totengespräche Lucians, deren eines den Krates und Diogenes in der Unterwelt im Gespräch zeigt, wo denn Krates äußert, daß er von Diogenes die besten Güter geerbt habe,

nämlich Weisheit, Selbstgenügsamkeit, Wahrheit, Freimütigkeit im Reden und im Sinn; und Diogenes äußert dann, daß er dies selbst erst von Antisthenes übernommen habe. Endlich wollen wir zu guterletzt noch an den Dialog des Lucian erinnern, welcher die Überfahrt im Totenreich schildert und in dem Lucian eine Mythe benutzt, die Platon in seinem Gorgias bringt (523 A ff.). Dort erzählt nämlich Platon, wie ursprünglich am Ende des Lebens die Menschen wegen ihrer Taten noch lebend von lebenden Richtern abgeurteilt wurden, wo denn die Urteile zuweilen schlecht genug ausfielen. Daher denn Zeus bestimmte, daß sie als Tote von Toten gerichtet werden sollten. Lucian zeigt nun, wie die einzelnen Toten von Rhadamanthis abgeurteilt werden. Der Schuster Micyllus, der einfach und schlicht gelebt hat, besteht gut, während man am Leibe des Tyrannen Megapenthes alle Schandtaten, die er begangen hat, als Brandmale sieht. Als auch Kyniskus sich entkleiden muß, sieht der Richter nur einige bereits geheilte und vernarbte Male, und als er ihn fragt, wie er es angefangen habe, wieder rein zu werden, antwortet ihm Kyniskus, daß er dies nur durch sein philosophisches Leben erreicht habe.

Aus allem sehen wir, daß Lucian sehr wohl erkannt hat, worin die wahre Bedeutung der kynischen Philosophie lag. Es steckt in ihr ein sich Auflehnen des Menschengeistes gegen alle Verzärtelung und Verweichlichung, eine aus Menschenliebe geborene Verachtung aller Zerrbilder der Kultur, und damit zugleich auch offenbarte sich in ihr ein Streben, das notwendig war, wenn das Griechentum seinem Ideal der inneren Harmonie der Seele sich annähern wollte.

Die cyrenaische Schule.

Der kynischen Schule haftet unzweifelhaft ein Zug der Askese an. Wenn wirklich Antisthenes und seine Schüler sich Griechenland im Geist erobert hätten, so könnten wir uns wohl heute kaum noch an den Überresten hellenistischer Lebensfreude ergötzen. Aber diese Abkehr vom Dasein, wie sie dem Kynismus eigen ist, konnte sich gegenüber der Schönheitsliebe und der Fähigkeit zum veredelten Genuß der Griechen nicht dauernd halten. Den grausamen Ernst des Daseins hatten die Kyniker gesehen und dafür war ja auch das Auge des Griechen im allgemeinen nicht blind. Es genügt, an die griechische Tragödie zu erinnern, die wahrlich die Abgründe der Seele durchforscht hat. Aber der Tragödie pflegte das Satyrspiel zu folgen und verspottete dieselben Götter und

Helden, die der Zuschauer noch soeben auf hohem Koturn einherschreiten gesehen hatte. Das Herz des griechischen Volkes war viel zu reich und viel zu weit, als daß es auf die Dauer einseitig von dem Leid und der Schwere des Daseins niedergedrückt oder aber auch von dem puren Lebensgenuß erfüllt worden wäre. Da nicht sogleich aus den methodischen Wurzeln der sokratischen Philosophie die Wunderblume des Platonismus aufgehen konnte, ohne daß zugleich die möglichen Einseitigkeiten des Empfindens und Denkens sich erschöpften (denn nur wenn so die ganze Fülle des seelischen Erlebens sich entfaltete, konnte es einem Platon möglich werden, zu solcher Höhe reiner Kontemplation des Lebens emporzusteigen), so bedurfte die trübselige Lehre der Kyniker des heiteren Widerspiels der cyrenaischen Philosophie.

Aristipp, der Gründer der cyrenaischen Schule, stammte aus Cyrene in Nordafrika. Wir wissen weder das genaue Datum seiner Geburt noch seines Todes. Unzweifelhaft lebte er aber mit Platon gleichzeitig, da wir durch mehr als einen Zeugen wissen, daß er mit diesem am Hof des Dionys von Syrakus zusammengetroffen ist. Wenn sich Antisthenes durch den Ernst seines Charakters scharf von den Sophisten unterschied, obgleich er sich in einzelnen seiner Lehren von ihnen beeinflußt zeigte, so könnte man die Frage ganz gut aufwerfen, ob Aristipp nicht einfach unter die Sophisten einzureihen ist. Schon in seiner äußeren Lebensführung gleicht er den Sophisten. Wir wissen, wie Gorgias, Hippias und andere Sophisten es liebten, in Prunkgewändern, salbenduftend einherzuschreiten; wie sie von einer Stadt zur anderen eilten, um ihr Wissen in Geld und Ehren umzusetzen. Ganz dasselbe wird denn auch vom Aristipp berichtet. Er ist bald in seiner Heimatstadt, bald in Korinth, in Syrakus oder Athen zu treffen. Die Salben aber, die die Stutzer Athens liebten, soll er sogar ausdrücklich verteidigt haben (Diog. L. II 76). Er ist deswegen von Lucian in seinem Philosophenverkauf verspottet worden. Nun zeigt sich aber doch sogleich ein Unterschied gegenüber den Sophisten, denn es dürfte stark zu bezweifeln sein, ob die jüngere Generation sich mit gleichem Mute in die verschiedensten Lebenslagen hätte finden können, wie Aristipp, von dem Platon gesagt haben soll, daß er mit gleicher Würde das Gewand des Königs wie das des Bettlers zu tragen vermöchte (a. a. O. 67). Zahllos sind die Anekdoten, die die Alten von ihm berichten, alle aber kommen darin überein, ihn als einen Menschen zu schildern, der bemüht ist, jedem Erlebnis und jeder Situation die angenehmste Seite abzu-

gewinnen. Vor allen Dingen rühmte er sich, mit allen Menschen und mit allen Ständen verkehren zu können. Er war am Hof des Tyrannen genau so gut zu Hause wie in einer Gesellschaft von Bettlern. So scheint hier sogar eine gewisse Ähnlichkeit zwischen ihm und den Kynikern obzuwalten, denn auch er sagte nach dem Bericht des Diog. L., daß der echte Philosoph der Dinge Herr sein müsse, nicht aber die Dinge zum Herrn seiner Seele machen dürfe. Nur daß die Kyniker den Kampf mit der Problematik des Daseins suchten, Aristipp aber ihm mit voller Überlegung, soweit das möglich war, aus dem Wege ging. Das ganze Kapitel, welches Diog. L. ihm gewidmet hat, wimmelt von Belegen für diese Behauptung. Wir lesen da unter anderem, wie er die üppige Mahlzeit liebte, wie er für ein Rebhuhn oder eine andere Leckerei große Summen ausgab, den Umgang mit Hetären nicht scheute — soll doch die berühmte Laïs seine Freundin gewesen sein —, wie er auch Unannehmlichkeiten mit in den Kauf nahm, wenn er durch ihre Erduldung größere Freuden zu erringen hoffte; so soll er dem Diogenes, als er diesen bei einfacher Kost vorfand, eine sehr bezeichnende Antwort gegeben haben. Dieser sagte zu ihm, wenn du dich so bescheiden würdest wie ich, hättest du nicht nötig, am Hof der Tyrannen zu schmarotzen. Darauf antwortete er ihm, und du würdest dich nicht mit Kohl begnügen brauchen, wenn du gelernt hättest, mit Menschen umzugehen (a. a. O. 68). Auch Xenophon berichtet von einem Gespräch, das Sokrates mit Aristipp geführt hat und das in ganz ähnlichem Sinne verläuft (Mem. II 1). Sokrates versucht nach dem Bericht des Xenophon, dem Aristipp klar zu machen, daß, wer im Leben zu einer herrschenden Stellung kommen will, sich freiwillig tausend Mühen und Entbehrungen unterziehen muß. Aristipp antwortet kaltblütig, er finde das Leben an sich schon schwer genug, und es sei gar nicht seine Absicht, sich unter die Herrschenden einzureihen, auch deswegen nicht, weil er sich als echter Weltbürger an keine bestimmte begrenzte Heimat gebunden fühle. Es ist natürlich der xenophontische, also kynische Sokrates, der hier redet, aber der xenophontische Aristipp dürfte wohl auch der echte sein. Daß trotz allem ein aufrichtiger Wissensdurst in Aristipps Seele lebte, geht schon daraus hervor, daß er dem Sokrates zuliebe nach Athen kam und sich seinen Schülern zugesellte. Nach dem Tode des Sokrates eröffnete er selbst eine Schule und scheint auch erst von diesem Moment an für seine Vorträge Geld genommen zu haben. Er führte dann seine Tochter Arete in seine Philosophie ein, die nach seinem Tode die Schule leitete, und diese wiederum übergab die Schule

später dem von ihr belehrten Sohne, dem jüngeren Aristipp, der daher auch den Namen des von der Mutter Belehrten führte (μητροδίδακτος).

A. Wendt, De philosophia Cyrenaica 1841. Heinr. v. Stein, De vita Aristippi, 1855. F. Dümmler, Akademika, S. 166—188. P. Natorp, Arch. f. Gesch. d. Philos. III, S. 347 ff.

Wenn man begreifen will, warum Platon teils mit überlegener Ironie, teils aber auch mit ernsthafter Erbitterung in seinen Schriften die Sophisten verfolgt, so darf man nur die Lehren der einseitigen Sokratiker ins Auge fassen. Wenn wir den Antisthenes unter dem Einfluß des Gorgias fanden, so den Aristipp unter dem des Protagoras; und beidemal ist kaum zu verkennen, daß die ursprünglich universale Tendenz des sokratischen Denkens bei seinen Schülern gerade durch die Berührung mit der Sophistik zerstört worden ist. Von Protagoras stammt bekanntlich der Satz: „Das Maß aller Dinge ist der Mensch, der seienden wie sie sind, der nichtseienden wie sie nicht sind" (Platons Theaet 152 A; vergl. ferner Aristot. Met. X 1, 1053. Weitere Stellen in meiner Gesch. d. Philos. als Einl. Bd. I, 70, Anm. 15). Der Sinn des Ausspruchs wird von Platon klargestellt durch den Satz, daß die Erkenntnis in der Wahrnehmung liege. Dadurch wird bereits bei Protagoras eine Auflösung der Wissenchaft und eine Zerreißung des Seins in sich erzielt, von der man kaum glauben sollte, daß sie noch zu überbieten sei. Es ist doch geschehen, und zwar durch die Schule des Aristipp. Es muß gleich vorausgeschickt werden, daß für Aristipp ebenso wie für Antisthenes und die Seinen das Schwergewicht aller Philosophie in die Ethik fällt. Sie identifizieren sogar geradezu Philosophie und Ethik, wie aus den Berichten der Alten über diesen Punkt hervorgeht (Sext. Math. VII 11 und Sen. ep. 89, 12). An den angegebenen Stellen nämlich heißt es ausdrücklich, daß die Kyrenaiker fünf Teile der Ethik unterschieden: der erste sei derjenige, der von dem zu Erstrebenden und zu Fliehenden handelt, der zweite von den Affekten, der dritte von den Handlungen, der vierte von den Ursachen der Dinge, der fünfte von den Argumenten und dem logischen Kriterium. Man sieht, wie hier Physik und Logik der Ethik nachhinken, ja als die minder wichtigen Teile der Ethik betrachtet werden. In der Tat hat Aristipp die durch sein Wandeln auf den Bahnen des Protagoras erzeugte Zerstörung des allgemeingültigen Wissens eben deswegen nicht schmerzlich empfunden, weil sein ganzes Interesse sich auf sein praktisches Verhalten im Leben konzentrierte.

Wenn nun Protagoras sagte, es gäbe keine andere Erkenntnis als

die Wahrnehmung, so ging Aristipp, wie gesagt, noch weiter: Er behauptete, das einzige Erkennbare sei die subjektive Empfindung. Die Subjektivität der Empfindung hatte bereits Demokrit gelehrt, aber er berief sich dann auf die Vernunft, welche durch die Setzung der Atome und des leeren Raums bei ihm eine Objektivität erzeugt, welche die sie verschieden empfindenden Subjekte in einer Welt der Wahrheit verbindet. Aristipp dagegen will von einer solchen Objektivität nichts wissen. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswert, wie der Skeptiker Sextus Empiricus mit Vorliebe bei der Lehre des Aristipp verweilt; denn in der Tat liegt in der Lehre des Aristipp der Ursprung des Skeptizismus. Die Kyrenaiker sagten, sie wüßten, daß sie Schmerz empfänden, wenn sie sich verbrannten oder schnitten; was das aber sei, wodurch sie dies erlitten, das behaupteten sie nicht wissen zu können (Aristokl. bei Euseb. pr. ev. XIV 19, dazu Sext. Math. VII 191, derselbe Hyp. I 215). Sie betonten ausdrücklich, daß man immer nur um seine eigene Empfindung wisse, nicht um die des anderen (Sext. Math. VII 195; vgl. Zeller, a. a. O. S. 349, Anm. 1). Ganz im Sinne der Skeptiker wollten sie aber damit keineswegs die Existenz von Dingen unabhängig von der Erkenntnis leugnen. Sie sind in diesem Sinne auch Vorläufer des modernen Agnostizismus, der besonders in England (von Locke bis Huxley) so viele Anhänger gefunden hat. Ja, im Grunde genommen ist ein derartiger Agnostizismus auch in der Geschichte der modernen Naturwissenschaft weit verbreitet, wie denn z. B. Helmholtz unsere Vorstellungen als Zeichen von an sich unerkennbaren Dingen auffaßte (Phys. Opt.). Ebenso der berühmte Physiologe Adolph Fick.

Es ist seltsam: Ob sich die Sophistik der Welt zu nähern sucht oder sie flieht, beidemal muß sie mit der Welt das eigene Ich verlieren. Antisthenes stellte sich der Welt und dem Schicksal trotzig entgegen und glaubte dadurch, daß er alle Güter des Lebens für nichtig erklärte, die Realität seiner eigenen Persönlichkeit nur um so kräftiger zur Geltung zu bringen. Aber weit gefehlt, daß er dies erreicht hätte: Seine Schüler in der römischen Kaiserzeit sind zumeist Hohlköpfe mit einer völlig leeren Seele. Und das ganz natürlich, denn nicht indem man dem äußeren Sein ausweicht, sondern indem man es durch die Kraft des Denkens und Willens gestaltet, befestigt man die Existenz des eigenen Selbstes. Aber ist es Aristipp und den Seinen besser gegangen? Sie versuchten, wie die Sophisten, die Welt gleichsam in das Ich aufzusaugen, aber die Welt wurde dadurch zu einem Phaenomen des Augenblicks und des Indi-

viduums, welches mit dem Augenblick und dem Individuum vergeht. Nach dem Bericht des Diog. L. haben die Kyrenaiker die Physik gering geschätzt und die Logik nur als Mittel zu dem Zweck der Erreichbarkeit der höchst möglichen Lust gelten lassen. Nur die Lust des Augenblicks sei das höchste Gut. Aristipp wollte nicht einmal die Seligkeit als einen dauernden Zustand des Lebens zum letzten Ziel unserer Handlungen machen, denn alle Realität, um die wir wissen, liegt ja in der unmittelbaren Empfindung und im unmittelbaren Gefühl (Diog. L. II 92 und 87). Wenn aber das Ziel des Lebens kein einheitliches ist, so ist auch keine Ganzheit und kein Zusammenhang des Lebens möglich, das heißt: Das Ich und die Seele lösen sich in die einzelnen Gefühle und Erlebnisse auf.

Das höchste Gut, sagte Aristipp, sei die Lust des Augenblicks. Er weiß noch nichts von der passiven Resignation eines Epikur, der das höchste Gut in die Schmerzlosigkeit setzte. Und zwar jede Lust deucht ihn gut, ob geistig oder körperlich, wenngleich es nach manchen Berichten so scheinen kann, als ob er nur die körperliche Lust geschätzt hätte (Diog. L. II 90, dagegen a. a. O. 89). Jedes Mittel, das Gefühl der Lust zu erzielen, ist an sich berechtigt, doch muß man mit Besonnenheit vorgehen, damit nicht aus einer Lust eine größere Unlust entspringe. Die Kardinaltugend des Sokrates, die Selbstbesinnung und Selbstbeherrschung hat also für Aristipp nur noch die Bedeutung eines kaltblütigen Abwägens erreichbarer Lüste gegen mögliche Schmerzen. Man darf sich also auch nicht irre machen lassen, wenn Aristipp im Gegensatz zu Antisthenes die Bildung hochzuschätzen behauptet. Als ihn einer fragt, wozu denn seine Philosophie ihm nützen würde, soll er geantwortet haben: „Du wirst im Theater nicht als Stein auf dem Steine sitzen.“ Im Grunde versteht er unter Bildung nicht viel anderes als auch Antisthenes, nämlich die Gewöhnung zur rechten und besonnenen Lebensführung, nur daß das Ideal der Lebensführung für beide ein verschiedenes war. So will Aristipp den Reichtum keineswegs verachten, sofern er zur Hervorbringung des Vergnügens geeignet sei (Diog. L. II 92). Interessant ist es, daß Aristipp auch den Unterschied kennt zwischen dem, was von Natur und dem, was durch Satzung gerecht sei. Er will nur das letztere anerkennen und entfernt sich damit scheinbar sehr stark von den Sophisten, die ja gerade die Natur gegen die Satzung auszuspielen liebten (Diog. L. 93). Aber der Gegensatz ist, wie schon gesagt, nur ein scheinbarer. Denn wenn Aristipp Satzung und Gewohnheit anerkennt, so sucht er in ihnen

keineswegs ewige sittliche Werte, sondern er fügt sich ihnen nur aus der Furcht, sich durch Verletzung derselben Unlust zuzuziehen. Auch die Natur ist bei den Sophisten ja nichts Festes und Unvariabeles: Wenn einer zufällig als Starker oder als Herrscher geboren ist, dann hat er, so lehren die Sophisten, das Recht, zu seinem eigenen Vorteil davon Gebrauch zu machen. Das würde aber Aristipp durchaus nicht geleugnet haben, sondern er würde das vielmehr für menschliche Satzung anerkannt haben. Weder die Sophisten noch Aristipp kennen eben ein allgemein bindendes Recht. Aristipp hat auch versucht, seine Lustlehre physiologisch zu begründen: Eine leise Bewegung sollte Lust, eine heftige Unlust erzeugen.

Ganz konsequent ist Aristipp auch in seiner Stellung dem Staat gegenüber. Wenn er sich als Weltbürger bekennt, so meint er damit nicht, daß man einen Weltstaat erstreben müsse, sondern nur, daß er, kraft seiner Philosophie sich in jedem Staat, unter jeder Regierungsform und in jedem Land wohl fühlen würde. Mit anderen Worten, er steht dem Staat völlig gleichgültig gegenüber. Wir führten oben schon seine durch Xenophon übermittelte Äußerung an, daß er auch nicht einmal zu der Klasse der Herrschenden gerechnet sein wolle. Ganz denselben Sinn hat es, wenn Diog. L. eine Äußerung von ihm übermittelt, die dahin lautet, daß die Philosophen genau so leben würden wie jetzt, wenn es auch keine Gesetze gäbe. Er scheute eben jede Bindung und jeden Zwang, die ihn verhindern könnten, eine mögliche Lust zu ergreifen.

Von den Nachfolgern des Aristipp in der Schule sind uns nur wenige in ihrer geistigen Persönlichkeit deutlich sichtbar. Weder seine Tochter Arete, noch sein Enkel, der jüngere Aristipp, scheinen in wesentlichen Punkten von der ursprünglichen Lehre abgewichen zu sein. Äthiops der als Schüler genannt wird, bleibt für uns ein bloßer Name; auch von Antipater kennen wir eigentlich nur eine ziemlich obszöne Anekdote, die aber immerhin soviel beweist, daß er dem ernsthaftesten Kyniker zum Trotz auch schwere Schicksalsschläge mit Humor zu ertragen wußte. Als er erblindete, bedauerten ihn einige mitleidige Frauen, aber er antwortete ihnen, daß es ja auch nächtliche Vergnügungen gäbe, zu denen der Gesichtssinn nicht erforderlich sei (Cic., Tusc. V 38, 112). Er soll Lehrer des Anniceris und des Hegesias gewesen sein. Diese, sowie Theodor sind die einzigen, von denen wir hören, daß sie die Lehre des Aristipp in gewissem Sinne fortgebildet haben.

Am wenigsten vom Meister abgewichen ist wohl Anniceris. Er

lebte vermutlich unter Ptolemäus I. (vgl. Zeller, a. a. O. S. 341, Anm. 4). Es ist eine gewisse Inkonsequenz, wenn er der Freundschaft, dem Vaterland usw. einen so hohen Wert zulegt, daß er sogar vom Weisen verlangt, um ihretwillen auch einige Unlust mit in den Kauf zu nehmen. Seinem Herzen macht das alle Ehre, aber im Geist der Lehre des Aristipp ist es sicher nicht gedacht, denn für diese ist ja alles Irdische nur Mittel zum Zweck für die vergängliche Lust des Einzelnen. Seine Herzensgüte soll ihn auch veranlaßt haben, den Platon freizukaufen, als er durch Dionys Schuld in Sklaverei geraten war. Bereits Aristipp unterschied sehr wahrscheinlich die geistigen und körperlichen Lüste, ohne sie jedoch in bezug auf ihren Wert in eine Rangordnung zu bringen; höchstens, daß er dazu neigte, die körperlichen den geistigen vorzuziehen. Umgekehrt Anniceris: Schon aus seiner Wertschätzung der Ideen des Vaterlandes, der Freundschaft, der Elternliebe, geht hervor, daß ihm die geistige Lust wertvoller schien als die rein körperliche. Es wird überdies durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt (Belege bei Zeller, a. a. O. S. 382, Anm. 2). Wenn so Anniceris dem Sokrates innerlich näher stand als Aristipp, so ist doch von dem eigentlichen Tugendbegriff des Sokrates bei ihm nicht mehr viel zu finden, denn an Stelle der sokratischen Einsicht will er die Gewöhnung setzen (zu allem Gesagten Diog. L. II 96 ff.). Wenn man das Wenige berücksichtigt, das wir von Anniceris wissen, so zeigt sich uns, wie dem gut gearteten Menschen vor der Konsequenz dieser Philosophie bange wird. Aus dem Gefühl der Gemeinschaft heraus hat eben Anniceris das individuelle Lustprinzip preisgegeben, obgleich er es noch mit Worten verteidigt.

Rücksichtslose Willens- oder Verstandesmenschen mußten zu ganz anderen Konsequenzen kommen. Immer aber führten diese Folgerungen dazu, den Standpunkt des Aristipp als einen in sich widersprechenden aufzuheben. Den Beweis haben Theodoros und Hegesias erbracht. Theodoros aus Kyrene scheint ein sehr wechselvolles Leben geführt zu haben. Aus seiner Heimatstadt verbannt, ereilte ihn nach mancherlei Schicksalen die Strafe der Verbannung noch einmal in Athen, wo ihn nur der Phalereer Demetrius vor dem Giftbecher bewahrt zu haben scheint, denn er wurde gleich Sokrates, aber mit weit mehr Recht, wegen Gottlosigkeit angeklagt. Gleich Protagoras schrieb er ein Buch, in welchem er die Existenz der Götter leugnete. Obgleich er vielleicht die unsympathischste Erscheinung von allen Kyrenaikern ist, muß man ihm doch das Lob zuerkennen, daß er am richtigsten die Schlüsse aus den Voraus-

setzungen des Aristipp gezogen hat. Da allerdings diese Voraussetzungen in sich selbst widersprechend sind, so geht es auch bei ihm nicht ganz ohne Widersprüche ab. So war z. B. Aristipp entschieden klarer im Denken, als er die Lust des Augenblicks zum Endziel des Handelns erklärte, während Theodoros die dauernde Freudigkeit des Gemüts als höchstes Ziel aufstellte. Er suchte diese Freudigkeit nicht wie Demokrit als Folge der Tugend, sondern wie ein echter Kyrenaiker das tun mußte, als ein ununterbrochenes Gefühl der Lust — und eben hier liegt der Widerspruch. So etwas kann es nicht geben, das wußte, wie wir hören werden, Hegesias besser, und selbst wenn es möglich wäre, dieses Ziel zu erreichen, so würde damit doch das Grundprinzip des Aristipp verlassen sein, welches darin liegt, den Augenblick zu heiligen. Ohne jede Scheu aber verfolgte nun Theodor das einmal aufgestellte Ziel. Er scheint, wenn wir dem Diog. L. trauen dürfen, in dieser Hinsicht vor keiner Ruchlosigkeit zurückgeschreckt zu sein. Von der Freundschaft wollte er nichts wissen, das Vaterland war ihm gleichgültig, und wenn er sich als Weltbürger proklamierte, so entsprang das nicht aus Liebe zur Menschheit, sondern er tat es vielmehr gerade um sich von allen Verpflichtungen der Menschheit gegenüber frei zu machen. Daß man das Stehlen, Ehebrechen usw. schändlich nenne, geschehe nur, um die große Masse im Zaum zu halten; für den Weisen hätten solche Satzungen keine Gültigkeit (zu allem Gesagten Diog. L., a. a. O. 97 ff.). Der Egoismus ist bei ihm zum System geworden. Wie man auch sonst über ihn denken mag, man muß den Mut bewundern, mit dem er sich vor aller Welt zum Egoismus bekannte. Es gibt nur einen modernen Denker, den man ihm in dieser Hinsicht zur Seite stellen kann, das ist Max Stirner (Kaspar Schmidt). Wie dieser ausspricht: „Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes", so würde es auch Theodor gesagt haben. Ja, es findet sich bei Stirner eine Stelle, die wie ein Fragment aus den Schriften des Theodor klingt. „Meine Freiheit gegen die Welt sichere Ich in dem Grade, als Ich Mir die Welt zu eigen mache, das heißt sie für Mich gewinne und einnehme, sei es durch welche Gewalt es wolle, durch die der Überredung, der Bitte, der kategorischen Forderung, ja selbst der Heuchelei, Betrug usw., denn die Mittel, welche Ich dazu gebrauche, richten sich nach dem, was Ich bin" (Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. Recl. S. 195). Es scheint, als ob Theodor demselben Irrtum verfallen sei wie Stirner, der streng scheidet zwischen dem Ich, dem Einzigen, dem Eigener und dem, was ihn von außen

oder innen bindet. Es ist auch derselbe Grund, der zu diesem Irrtum geführt hat bei beiden: sie glauben beide, daß das Ich in der Unmittelbarkeit aufgeht und nur in dieser Unmittelbarkeit seinen Wert hat. Ein Ideal z. B. kann sich Stirner nicht anders denken, als wie einen selbst geschaffenen äußeren Zwang der Seele. Wenn sich ihm das Ich freiwillig hingibt, um so schlimmer. Er denkt eben, daß das Ich als ein selbständiges Sein der Welt gegenübersteht. Er hat nicht begriffen, daß die Eigenart des Ichs nur in der Hingabe an die Allgemeinheit zutage treten kann. Weiter dürfen wir hier auf dieses Problem nicht eingehen, sondern wollen nur allgemein noch folgendes bemerken. Solche Naturen, wie im Altertum Theodor und in der Neuzeit Stirner sind für die Entwicklung der philosophischen Idee und der menschlichen Kultur zu gewissen Zeiten geradezu eine Notwendigkeit. Wenn man nur an den englischen Wahlspruch: Right or wrong, my country denkt, so sieht man, wie notwendig es ist, daß zuzeiten ein Mutiger aufsteht, der es wagt, die Idee des Vaterlandes anzuzweifeln. Keineswegs soll damit verneint werden, daß dieser Idee ein Ewigkeitswert innewohnt. Aber die Menschheit muß von Zeit zu Zeit daran erinnert werden, daß das, was man am Vaterland und am eigenen Volke liebt, die Gerechtigkeit und die Güte ist, dann wird das Herz auch frei bleiben für die Liebe zu den anderen Menschen, die nicht dem engeren Vaterland angehören und doch auch Menschen, das heißt zum Guten und Sittlichen bestimmt sind.

In einer anderen Richtung zieht Hegesias die Konsequenzen aus dem Standpunkt des Aristipp. Wir wissen über sein Leben auch nicht viel mehr als daß er ein Zeitgenosse des Ptolemäus I. war. Das weder das Ideal des Aristipp noch das des Theodoros sich praktisch verwirklichen läßt, scheint er am eigenen Leibe erfahren zu haben. Das führte ihn zu einem grenzenlosen Pessimismus, so daß man in ihm geradezu einen Vorgänger Schopenhauers, Byrons und Leopardis erblicken darf. Das höchste Ziel, das er noch anerkennt, ist die völlige Gleichgültigkeit gegenüber der Welt und ihren Gütern. Zwar was man wünschen und erstreben sollte, ist die Lust, allein wenn man auf das Leben sieht, und die Erfahrung, die es einem aufzwingt, beachtet, so erkennt man bald, daß weder Lust noch Glückseligkeit erreichbar sind. Das Schicksal legt unseren Hoffnungen und Wünschen ständig Hindernisse in den Weg, und so kommt man schließlich bei tieferem Nachdenken sogar zu der Überzeugung, daß der Tod unter Umständen dem Leben

vorzuziehen ist (zu allem Gesagten Diog. L. II 93 ff.). Denn die Leiden des Körpers müsse die Seele mitempfinden, und selbst das besonnene Verhalten gegenüber der Welt schützt uns nicht vor Enttäuschungen. Der Arme wie der Reiche ist Sklave des Schicksals, solange er sich nicht von den Einflüssen der Dinge überhaupt emanzipiert und weil das einzig wahre Gut, die Lust, nicht zu erreichen ist, das Leben verachten lernt. Die Alten berichten, daß Hegesias in seinen Vorträgen die Schwere des Daseins so eindringlich zu schildern gewußt habe, daß einige seiner Schüler Selbstmord begingen. Daher nannte man ihn „den zum Tode Überredenden" (Ἡγησίας ὁ πεισιθάνατος).

Die Parallele mit Schopenhauer ist also sehr berechtigt. Von den vielen Namenlosen, die durch die Lektüre Schopenhauers am Leben irre geworden sind, ganz abgesehen, so wissen wir ja von einem sehr bedeutenden Schüler, Philipp Mainländer, dem Verfasser der „Philosophie der Erlösung", daß er freiwillig aus dem Leben geschieden ist. Man kann tatsächlich die Lebensauffassung des Hegesias durch Schopenhauer und Leopardi erläutern. Wir wollen von dem ersteren eine Stelle seines Hauptwerkes, von dem anderen ein kurzes Gedicht anführen, und wenn unsere Leser sich bemühen, diese Äußerungen kranker Gemüter recht innig nachzuempfinden, dann wird ihnen sicherlich die Stimmung zu eigen werden, aus der heraus Hegesias philosophiert. Schopenhauer sagt (Welt als Wille und Vorstellung, Buch 4, § 59): „Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurteil seine Urteilskraft lähmt, wohl das Resultat erkennen, daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrtums ist, die unbarmherzig darin schalten, im Großen wie im Kleinen, neben welchen aber noch Torheit und Bosheit die Geißel schwingen: daher es kommt, daß jedes Bessere nur mühsam sich durchdrängt, das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet, aber das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, das Böse und Hinterlistige im Reiche der Taten nur durch kurze Unterbrechungen gestört, eigentlich die Herrschaft behaupten.... Was aber das Leben des einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte: denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe kleiner und großer Unfälle, die zwar jeder

möglichst verbirgt, weil er weiß, daß andere selten Teilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen; aber vielleicht wird nie ein Mensch am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern eher als das, viel lieber gänzliches Nichtsein erwählen." Da hätten wir ja den zum Tode Überredenden ins Moderne übersetzt. Aber was sagt denn Leopardi anderes in dem Gedicht „Auf sich selbst".

Nun wirst du ruhn für immer,
Du müdes Herz. Hin ist der Wahn, der letzte,
Den ewig ich geglaubt. Er ist zerronnen.
Es schwand für holden Trug mir
Der Wunsch sogar, nicht bloß die Hoffnung. Ruhe
Nun aus für immer! Lange
Genug hast du gepocht. Nichts lebt, das würdig
Wär deiner Regungen, und keinen Seufzer
Verdient die Erde. Bittre Langeweile
Ist unser Sein, und Kot die Welt — nichts andres.
Beruh'ge dich. Laß diese
Verzweiflung sein die letzte. Kein Geschenk hat
Für uns das Schicksal als den Tod. Verachte
Dich, die Natur, die dunkle
Gewalt, die schnöd uns quält, im Dunkel herrschend,
Die grenzenlose Nichtigkeit des Ganzen."

(Übersetzt von R. Hamerling.)

Langeweile und Schmerz sind die Pole, zwischen denen nach Schopenhauer und Leopardi das Leben hin und her pendelt, und wenn auch erst Mainländer den Schluß daraus gezogen hat, daß Selbstmord die einzig richtige Konsequenz sei, so sieht man doch, daß diese Konsequenz richtig aus den Prämissen gezogen ist. Hier begegnen sich der antike Pessimismus des Hegesias und der der Modernen. Jedoch gibt es gerade zwischen Schopenhauer und Hegesias einen charakteristischen Unterschied. Schopenhauer glaubt in ursprünglicher Weise an die Verderbtheit der menschlichen Natur. Hegesias war nicht ganz umsonst bei einem Schüler des Sokrates in der Schule. Er hielt vielmehr an der Überzeugung fest, daß niemand mit Vorsatz böse sei, sondern nur durch seine Leidenschaften überwältigt. Daraus zog er denn auch den Schluß, daß man die Menschen nicht hassen solle, sondern versuchen, sie zu bessern (Diog. L., a. a. O. 95). Darüber würde ja nun ein Schopenhauer vermutlich gelacht haben. Er predigt zwar auch das Mitleid, aber verbessern kann

man den angeborenen, unzerstörbaren Charakter des Menschen nach seiner Meinung nicht. Erst dieses Dogma aber macht die Welt völlig sinnlos und führt zu den absurdesten Konsequenzen des Pessimismus. Hegesias trägt immerhin noch einen Rest sokratischen Idealismus in seiner Seele.

Die megarische Schule nebst der elisch-eretrischen.

Deycks, De Megaricorum doctrina, 1827. Mallet, Histoire de l'école de Mégare etc., 1845. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. I, S. 33 ff. Weitere Literatur Ueberweg-Heinze Bd. I, 10. Aufl., S. 45.

Der Begründer der megarischen Schule ist Euklides aus Megara, der vermutlich etwas älter war als Platon und mit diesem befreundet zu den engeren Schülern des Sokrates zählte. Obgleich zwischen Megara und Athen Kriegszustand bestand und die Athener ein Gesetz erlassen hatten, welches jeden Bürger Megaras, der sich in den Mauern Athens betreffen ließ, mit dem Tode bedrohte, soll er sich dennoch häufig verkleidet nach Athen begeben haben, um den Sokrates zu hören. Er war beim Tode des Sokrates zugegen, wie Platon in seinem Phädon berichtet, und er gewährte dem Platon und den übrigen Schülern des Sokrates in Megara eine Zuflucht, als sich diese, um Verfolgungen zu entgehen, nach der Hinrichtung des Sokrates freiwillig aus Athen entfernten. Von den Schülern des Euklides wollen wir hier nur diejenigen namhaft machen, von deren Philosophie wir wenigstens etwas wissen. Es sind dies Eubulides, Diodorus Kronus aus Jasos in Karien und Stilpo aus Megara. Der letztere soll Lehrer des Zeno, des Begründers der Stoa gewesen sein.

Die Megariker waren nicht nur bei Sokrates, sondern auch bei den Eleaten in die Schule gegangen. Von Euklides berichtet Diogenes Laertius (II 106) ausdrücklich, daß er die Lehre des Parmenides studiert habe; fast noch deutlicher ist bei den Schülern des Euklid, besonders bei Diodoros Kronos der Einfluß des Eleaten Zeno sichtbar. Die Megariker erkannten richtig, daß eine tiefe innere Verwandtschaft zwischen dem Denken des Sokrates und dem der Eleaten besteht. Aber indem sie versuchten, diese Verwandtschaft für die Philosophie fruchtbar zu machen, gerieten sie auf logische Abwege, denn anstatt die Philosophie des Parmenides gemäß der Methode des Sokrates fortzubilden, versuchten sie vielmehr, Sokrates auf den Standpunkt des Parmenides zurückzuführen. Wenn Sokrates seine geistige Hebammenkunst ausübte,

so kam es ihm in erster Linie immer darauf an, das Denken zur Einheit des Begriffs zu führen. Nicht die verschiedenen Gegenstände, welche man schön nennt, wollte er aufgezählt haben, sondern nach dem Begriff des Schönen suchte er. Diese Tendenz zur Einheit überspannen nun die Megariker unter dem Einfluß des Parmenides. Sie fragten nach dem Allgemeinbegriff des Seins und verloren darüber jeglichen Allgemeinbegriff überhaupt. So war es nun auch schon Parmenides gegangen. Er wollte nicht das Hier und Dort, das Jetzt und Einst, das Dieses oder Jenes erkennen, sondern das, was man schlechthin das Seiende nennen könne. Will man ein Dieses oder Jenes dafür ausgeben, so hat man es doch sofort unterschieden von anderen Seienden, woraus denn folgt, daß man nicht den gesuchten Allgemeinbegriff des Seienden gefunden hat. So umfaßt freilich jeder einzelne Allgemeinbegriff unendlich viel besonderes Seiendes, z. B. der Begriff der Menschheit alle einzelnen Menschen. Aber ist der Begriff der Menschheit identisch mit dem Seienden? Er unterscheidet sich ja durch tausend Merkmale von abertausend anderen Allgemeinbegriffen. Und dies kann man auf jeden Allgemeinbegriff in gleicher Weise anwenden. Dann folgt natürlich, daß alle unsere Allgemeinbegriffe das Sein nicht ausdrücken. Dies scheint der Sinn einer Stelle in Diogenes Laertius zu sein (a. a. O. 119), auf die sich Zeller irrtümlich stützt (a. a. O. S. 256, Anm. 2), um seine Behauptung zu begründen, daß bereits die Megariker und nicht erst Platon eine Ideenlehre gehabt hätten. Von Stilpo wird hier nämlich berichtet, daß er geleugnet habe, man sage etwas Reales aus, wenn man vom Menschen schlechthin spreche, da man weder von diesem noch von jenem bestimmten Menschen spreche, oder aber, er wies darauf hin, daß es zu allen Zeiten Kohl gegeben habe, und man daher nicht recht tue, wenn man diese oder jene ganz bestimmte Pflanze Kohl nenne. Aus alledem geht doch nur soviel hervor, daß er allen Allgemeinbegriffen die Realität abspricht mit einer einzigen scheinbaren Ausnahme, nämlich mit der scheinbaren Ausnahme des Begriffes vom Sein. Sie ist wirklich nur scheinbar: denn das Seiende, welches sie auch das Eine oder Gott, oder die Vernunft oder das Gute nannten (a. a. O. Diog. L. 106), hört eben deswegen auf, ein Allgemeinbegriff zu sein, weil sie den unter ihm befangenen Allgemeinbegriffen die Realität bestritten. Wenn man nur den Begriff des Seins setzt, so setzt man in Wahrheit noch gar kein Sein: Dies ist auch der Sinn des Anfangs der Hegelschen Logik. Man muß das Sein als Ursprungsbegriff setzen,

als das Gesetz, welches die Besonderheit aus sich hervorgehen läßt. Und das war auch der Sinn der sokratischen Methode, denn dieser suchte den Allgemeinbegriff, um aus ihm heraus das einzelne verstehen zu können. Hier wichen nun aber die Megariker zu ihrem Schaden von Sokrates ab. Sie dachten das Eine im Sinne des Parmenides wieder als Gegensatz des Vielen statt als Ursprung des Vielen. Deswegen leugneten sie die Allgemeinbegriffe; deswegen mußten sie auch die Vieldeutigkeit der Namen leugnen (Diodoros Kronos ap. Aul. Gellius Noct. Att. XI, 12), denn wenn sie diese zugegeben hätten, hätten sie ja damit auch die Existenz der Allgemeinbegriffe zugegeben. Alles, was über ihre Erkenntnistheorie berichtet wird, zeigt, daß sie wieder auf den Bahnen des Parmenides wandeln, welcher, um nur die Realität des Seins zu wahren, die Realität aller Erscheinungen leugnete.

Damit hängt auch die Lehre der Megariker zusammen, daß nur das Wirkliche möglich sei, daß aber umgekehrt kein Mögliches existieren könne, dem dereinst keine Wirklichkeit entspräche (Aristot. Metaph. IX 3, 1046 b). Sie polemisieren dabei ausdrücklich gegen Aristoteles, dessen Grundthese ja darin liegt, daß die Energie, die Wirkungsmöglichkeit das eigentliche Sein bedeutet. Aber diese konnte er dann natürlich nicht anders denken wie als Allgemeinbegriff. Wenn die Megariker diesen leugneten, mußten sie auch den Begriff des Möglichen bekämpfen. Urteile wie dieses: „Wenn es Tag ist, unterrede ich mich", wollten sie nicht gelten lassen, weil sie nur zeitlich bedingte Gültigkeit hätten (Pyrrh. Hypot. II, 11, 110). Denn es kann auch sein, daß ich über Tag schweige. Die Zeit aber ist ebenso wie die Bewegung ein Allgemeinbegriff, beide mußten daher die Megariker leugnen.

Gerade in seiner Lehre von dem Nichtsein der Bewegung zeigt sich Diodor als Schüler des Eleaten Zeno (vgl. zum folgenden Sext. Emp. adv. math. 112 und X 113 de motu und Pyrrh. Hypot. III 8, 71). Unter den Beweisen des Zeno befindet sich einer, der den Namen „der fliegende Pfeil" trägt. Er sagt aus, daß der fliegende Pfeil ruht, denn im unendlich kleinen Zeitteil wird er sich auch nur unendlich wenig, das heißt für Zeno gar nicht bewegen. Wenn er aber in jedem einzelnen Augenblick ruht, dann ruht er auch in aller Zeit (vgl. dazu meine Gesch. d. Philos. als Einl. Bd. I, S. 162). Dieser Beweis kehrt bei Diodor fast wörtlich wieder. Es ist auch kein neuer Gedanke, den Diodor hinzubringt, wenn er wie folgt schließt: Ehe sich der ganze Körper bewegt, muß sich ein Teil desselben bewegen. Wieviel Teile des Körpers müssen

sich nun bewegen, bis wir sagen, er sei als Ganzes bewegt? Die dogmatische Atomistik, die in diesen Überlegungen steckt, ist in unserem oben zitierten Werk zur Genüge wiederlegt, so daß wir hier darauf nicht weiter einzugehen brauchen.

Der Sinn alle der oben angeführten subtilen Überlegungen kommt erst zutage, wenn wir uns der ethisch religiösen Weltanschauung der Megariker zuwenden. Bei dem Schüler des Parmenides, bei Xenophanes, hatte die Lehre von der Realität des wandellosen Einen zum Pantheismus geführt. Ihm erschien die Welt wie das Kleid Gottes; aber damit hatte er eigentlich gegen das Prinzip seines Meisters verstoßen, denn nunmehr erhalten die einzelnen Erscheinungen der Welt als Theophanien wieder eine gewisse Realität für sich. Anders und gewiß konsequenter denken die Megariker. Das eine, Seiende ist ihnen identisch mit Gott, mit dem Guten und mit der Vernunft. Wie Zeno leugnen sie die Vielheit der Erscheinungen, das heißt, sie leugnen die ganze Erscheinungswelt ab, aber nur um die Realität des einen Gottes um so lebhafter zu betonen. Dieser eine Gott kann sich nicht mehr, wie es der Pantheist will, in den einzelnen Erscheinungen äußern, sondern diese Erscheinungen sind wirklich und wahrhaftig nichts, und nur der eine an sich gute Gott, der das Herz des Menschen in Händen trägt, besteht wahrhaft und zeitlos in Ewigkeit. Bis zu einem gewissen Grad sind hier die Megariker Schüler des Sokrates. Dieser hatte nicht nur geleugnet, daß ein Mensch freiwillig böse sein könne, sondern er hatte auch durch Wort und Tat bewiesen, daß das ewige Wesen des Menschen im Guten ruht. Aber freilich: er war nicht so weit gegangen zu leugnen, daß der Irrtum und das Böse mindestens in der Erscheinungswelt wirklich vorhanden sei. Eben dies aber leugnet Euklid nach dem Zeugnis des Diog. L. (a. a. O. 106) ausdrücklich. Er bestreitet die Existenz des Bösen. Man muß zunächst die Kühnheit dieser Behauptung anstaunen. Hatte nicht Euklides an dem Schicksal des Sokrates den Beweis vor Augen, wie ungerecht und bös es zuweilen in der Welt zugeht? Aber das Staunen verkehrt sich in Bewunderung, wenn man bedenkt, daß es derselbe Sokrates war, der ihm den Mut zu seiner Behauptung eingeflößt hat. Wenn nicht Sokrates ganz bestimmt gewußt hätte, daß der Schierlingsbecher nichts mit der ewigen Idee seiner Persönlichkeit zu tun hätte, warum wäre er ihm denn nicht entflohen, da er es doch konnte? Euklid leugnet die Existenz der Erscheinungswelt; er leugnet eben damit die Existenz des Bösen. Er hat nur halb recht. In dieser Erscheinungswelt

müssen wir unsere ewige Persönlichkeit gründen, wir müssen mit anderen Worten das Endliche und Vergängliche verewigen, um selbst ewig zu werden. Daß soll nicht heißen, daß wir das Endliche in seiner Endlichkeit verewigen sollen, sondern wir müssen vielmehr jedes Endliche als Stufe auf dem Weg zur Unendlichkeit erkennen.

Durch Eubulides scheint das eristisch-sophistische Element in die Schule gekommen zu sein. Sowohl in Elis, wo Phaidon lehrte, wie in Eretria, wohin Menedemos die Schule des Euklid verpflanzte, scheint nun die Freude am bloß dialektischen Disputieren hohe Wellen geschlagen zu haben. Die Trugschlüsse: Der Lügner, der Verhüllte und andere haben schon im Altertum eine reiche Literatur hervorgerufen. Sie beweisen aber im Grunde nichts anderes, als daß der Kampf gegen die Allgemeinbegriffe schließlich unweigerlich wieder zur Sophistik zurückführen mußte. Wir wollen es hier mit einem einzigen Beispiel genug sein lassen. Der Trugschluß: der Lügner, verläuft wie folgt (Cic., Acad. II 29). Wenn ein Lügner sagt, er lüge, so spricht er die Wahrheit, dann aber bestätigt er ja gerade, daß er ein Lügner ist, also lügt er; nun kann man dies in inf. fortsetzen, man wird nie zu einem bündigen Schluß kommen. Derartige Sophistereien sind leicht zu durchschauen, und wirklich nicht wert, daß sich ernsthaft denkende Menschen damit abgeben. Abgesehen davon, daß es sich hier zumeist um eitle Freude an sophistischer Denkspielerei handelt, so ist darin nur das eine ernste und gefährliche philosophische Moment zu erkennen, nämlich der Kampf gegen den Allgemeinbegriff, der ein ausreichendes Kriterium für das Erkennen der Sophistik aller Zeiten bildet.

Xenophon.

Die philosophische Geisteswelt des Xenophon stellt etwas einseitig Joël in seinem Werk über den echten und den xenophontischen Sokrates dar. Vgl. ferner Th. Gomperz, Griechische Denker, Buch IV, S. 96 ff. Über sein Leben Diog. Laert. II, 6.

Wir sind nicht genau orientiert über die Lebensdaten Xenophons Mit einiger Sicherheit können wir sagen, daß er zwischen 420 und 355 v. Chr. gelebt hat. Nur kurze Zeit hat er dem Freundeskreis des Sokrates angehört, war auch, wie wir früher schon ausführten, nicht Philosoph genug, um den Geist der sokratischen Philosophie zu verstehen. Nach dem Bericht des Diog. Laert. (II 6, 1) war er von schönem Äußeren und seine Schriften beweisen, daß er diese Gabe der Natur zu schätzen

wußte, wie denn überhaupt Eitelkeit als einer seiner hervorstechendsten Charakterzüge bezeichnet werden muß. Sein Leben ist reich an Abenteuern und Wechselfällen des Schicksals gewesen, so daß es in gewisser Hinsicht dem der großen Söldnerführer der Renaissance gleicht. Durch seinen Freund Proxenos ward er dem jüngeren Kyrus am Hofe zu Sardes vorgestellt (Diog. L., a. a. O. 5), und trat später in dessen Dienste, als dieser die Fahne des Aufruhrs gegen seinen Bruder erhob. Die grenzenlose Eitelkeit des Xenophon erkennt man aus seiner Schilderung des Rückzugs der 10000 griechischen Söldnertruppen, die Kyrus angeworben hatte, und bei denen sich Xenophon befand, denn überall versteht er es hier, seine eigene Person in den Vordergrund zu stellen und erweckt sogar sehr zu Unrecht den Anschein, als ob er der eigentliche Führer der berühmten Zehntausend gewesen sei. Als echter Söldnerführer verschmähte er es nicht, später in den Dienst der Spartaner zu treten und gegen seine eigene Heimatstadt, Athen, zu kämpfen (Schlacht bei Koronëa). Die Spartaner gaben ihm zum Dank ein Landgut (Scillus), von dem er aber später, als die Thebaner gegen die Spartaner siegreich waren, durch die Elier, die Verbündeten der Thebaner, vertrieben wurde. Er scheint zu Korinth gestorben zu sein. Xenophon bietet in seiner ganzen Erscheinung das Bild eines echten, typischen Landjunkers. Da nun diese Gattung von Menschen gemeinhin nicht zur Philosophie neigen, wir auch früher bei der Besprechung der Quellen zur Philosophie des Sokrates bereits ein abfälliges Urteil über die Philosophie des Xenophon ausgesprochen haben, wird man es vielleicht verwunderlich finden, daß wir hier dem Xenophon dennoch einen kürzeren Abschnitt widmen. Allein es gibt auch, wenn wir das Paradoxon wagen dürfen, eine Philosophie des Unphilosophischen, oder wie Kant mit bitterer Ironie sagen würde, des gesunden Menschenverstandes. Xenophon gefällt sich durchaus in Trivialitäten, aber es gelingt doch bei näherem Zusehen, einen ganz bestimmten Typus des Denkens aus seinen Aussprüchen herauszuschälen. Das ist es nun gerade, was den Geschichtsschreiber der Philosophie reizen muß, bei Xenophon zu verweilen: er bringt, wie kaum ein anderer, die Weltanschauung eines Landaristokraten zur reinsten Darstellung.

Joël wollte Xenophon schlechthin zum Kyniker machen. Es ist ihm auch unzweifelhaft gelungen, eine große Menge gemeinschaftlicher Vorstellungen der Kyniker und Xenophons aufzuweisen. Denn wenn die Kyniker den Ruf erschallen ließen: Zurück zur Natur, so konnte das

ja dem Landjunker nur willkommen sein. Auf den ersten Anblick scheinen die letzten Ideale für beide in der Tat eine tiefgehende Übereinstimmung zu zeigen. Wir wissen wie Antisthenes und die Seinen die Abhärtung und die Bedürfnislosigkeit priesen und wie für sie das Wesen der sokratischen Grundtugend, nämlich der Selbstbeherrschung, sich hauptsächlich hierin zeigte. Die Jagd und das Landleben verlangen körperliche Abhärtung und bringen sie hervor. Daher priesen die Kyniker die Jagd und entnahmen gerne, wenn sie das Bild des Weisen malen wollten, ihre Vergleiche dem Landleben. (Der wahrhafte Herrscher verhält sich zu seinem Volk wie der gute Hirt zu seiner Herde.) Mit alle dem konnte Xenophon sehr wohl übereinstimmen. Das Lob der Jagd hat er in einer eigenen Schrift (Kynegetikus) besungen und der Landwirtschaft eine, der Reitkunst sogar mehrere Schriften gewidmet (Oekonomikos, Über die Reitkunst. Schrift vom Reiterobersten). Selbst das Bild vom Hirten und der Herde findet sich bei ihm, wie Joël gezeigt hat, des öfteren (z. B. Mem. I 2, 32). Das Lob der Abhärtung und Bedürfnislosigkeit und der Selbstbeherrschung in diesem Sinne ist ihm ganz geläufig (z. B. Oek. II 4, V 4, Mem. I 5, I 6, 10, II 1 usw.). Er teilt auch mit den Kynikern eine gewisse Verachtung der Wissenschaften (Mem. I 1, 11).

Dennoch zeigt sich bei näherem Zusehen ein himmelweiter Unterschied zwischen dem Denken der Kyniker und demjenigen Xenophons. Ein unzweifelhaft asketischer Zug geht durch die Philosophie der Kyniker, von dem bei Xenophon durchaus nichts zu merken ist. Im Gegenteil: Erinnern wir uns daran, daß wir als die Aufgabe der Blütezeit der griechischen Philosophie die Hinführung der Seele zur Einheit mit sich selbst und mit der Menschheit, die innere Harmonie des Geistes und Gemütes bezeichnet haben, so kann man bei oberflächlicher Betrachtung zu der Anschauung kommen, daß Xenophon diesem Ideal näher gekommen sei, als die Kyniker, indem er ganz offenkundig die Selbstzufriedenheit der Einzelseele in den Vordergrund seines Denkens stellte. Ihm, der doch auch, wenn auch nur wenige Jahre, Schüler des Sokrates gewesen ist, scheint das Wesen und der Sinn des Guten im Nützlichen zu liegen. So weit ist er von dem Wege des Sokrates abgeirrt, daß er selbst das Allgemeine nur unter dem Bild des einzelnen zu denken vermag. Man kann die Anschauungen der Kyniker und des Xenophon in ihrem Gegensatz vielleicht so ausdrücken: Wenn Antisthenes in seiner asketischen Art sich ablehnend gegen die Welt und ihre Genüsse verhält, so geschieht es letzten Endes doch, um eine neue Welt allgemeinen Menschentums

aufzubauen. Bei Xenophon dagegen dienen Abhärtung, Selbstbeherrschung usw. schließlich doch nur dem Glück des Einzelnen, der hier an Stelle der Welt tritt. Wenn der Kyniker den Sitten und Gebräuchen seiner Zeit den Fehdehandschuh hinwirft, so geschieht es, weil er sich eines höheren Wertes in seiner Seele bewußt ist, der nicht an seinem sinnlichen Individuum haftet; denn obgleich er Materialist ist in bezug auf die Erkenntnis der Dinge, so mißachtet er doch die Dinge in so hohem Grad, wo es sich um das praktische Verhalten des Menschen handelt, daß man sagen kann, er sucht eine Harmonie der Seele, die sich in der irdischen Welt niemals vollziehen kann: Der Neuplatonismus, das Urchristentum und Judentum haben seine Sehnsucht verstanden, indem sie das Selbstbewußtsein des Menschen ins Jenseits verlegen.

Die Tugend um ihrer selbst willen lieben? Xenophon würde darüber lachen. Das Gute ist das dem Menschen Nützliche (Mem. IV 6, 8; III 8; Oek. I 9 usw.). Man sieht, wie beide, Xenophon und die Kyniker, von dem echt griechischen Wege abweichen. Die Weltverneinung der Kyniker ist ungriechisch, aber sicherlich kommt auch Xenophon nicht über das Allgemeinbewußtsein seines Standes heraus mit seinem Nützlichkeitsglauben. Was folgt denn aus seiner Gesinnung für das Verhalten des Menschen im Leben? Er muß suchen, sich zur Geltung zu bringen, Macht zu gewinnen und durch die Macht zu herrschen. Wenn man die Schriften Xenophons liest, denkt man an ganz moderne Schriftsteller, welche auch die Macht als das Endziel alles sittlichen Strebens bezeichnet haben. So raffiniert war freilich Xenophon noch nicht, daß er, wie z. B. Treitschke zwischen öffentlicher und privater Moral unterschieden hätte, aber vielleicht handelt es sich hier nur um einen Unterschied der Terminologie oder vielmehr Treitschke vermag seine ihm mit Xenophon gemeinsame Gesinnung durch die oben angedeutete Unterscheidung besser zu verbergen. Für den Staat, so sagt Treitschke, lautet das oberste Sittengesetz: Behaupte dich selbst. Für das private Leben mag die kantische Formel genügen, daß wir in jedem Menschen die Idee der Menschheit ehren sollen. So subtil weiß Xenophon nicht zu unterscheiden. Für ihn gilt das Herrschenwollen für den Mann in allen Lebenslagen. In seiner Kyropädie, in seinem Hiero entwirft er sein Ideal des Herrschers und des Staates: Es ist gemischt aus orientalischen und spartanischen Elementen. Aber so denkt er auch in bezug auf das Hauswesen: Der Mann muß absoluter Herrscher sein, und in das Lebensbuch der Frau schreibt er mit großen Worten den Spruch: Die Frau

gehört ins Haus. Ist es bei Treitschke etwa anders? Ist er nicht ein begeisterter Vertreter der Monarchie gewesen und ein erbitterter Gegner der Frauenemanzipation? Beide, Treitschke wie Xenophon, haben den Krieg gepriesen (Treitschke, Politik und Xenophon. Oek. I 15, IV 4). Man kann die Parallelen noch weiter fortsetzen. In seiner Politik sagt Treitschke, daß Millionen von Menschen in der körperlichen Arbeit aufgehen müssen, damit einige wenige der höheren Kultur teilhaftig werden können (Politik Bd. I, S. 50: „Sieht man genauer hin, so liegt es ebenfalls in der menschlichen Natur selber begründet, daß die ungeheure Mehrheit der Kräfte unseres Geschlechts aufgehen muß in der Befriedigung der gröbsten Lebensbedürfnisse . . ." „Die Masse wird immer die Masse bleiben müssen. Keine Kultur ohne Dienstboten.") Der Grieche würde das so ausdrücken, daß er die Sklaverei für eine naturnotwendige Einrichtung erklärte. So denkt auch Xenophon (Belege bei Joel II 1, S. 44 ff.).

Konsequenz ist nun weder die Sache der Kyniker noch Xenophons. Antisthenes, der die Partei des Volkes vertritt, hat doch bereits das Ideal des Weisen aufgestellt; Xenophon, der den Blutaberglauben des Adels teilt, lehnt das Ideal des Weisen ab. Man müßte gerade das Umgekehrte erwarten: Man sollte meinen, daß für die Kyniker die Einsicht in die Notwendigkeit, das sittliche Sein durch ständige Not und Mühe zu gewinnen, den Gedanken des Weisen einfach unmöglich gemacht hätte, daß umgekehrt für Xenophon die Überzeugung von dem Wert der edlen Geburt die Vorstellung von dem absoluten geborenen Weisen mit Notwendigkeit herbeigeführt hätte. Allein in der Auffassung, daß die Tugend auf Übung und Gewöhnung beruhe, stimmen zwar Antisthenes und Xenophon überein, dagegen vertritt Xenophon die Meinung, daß die Tugend immer wieder neu erobert werden müsse (Mem. I 2, 19 und I 2, 23). Man darf aber nicht tiefere Einsicht hinter dieser Lehre des Xenophon suchen: sie entsprang, wenn man es einmal derb ausdrücken soll, einfach aus den Erfahrungen des Reiterobersten, der wußte, daß ein guter Reiter dauernd in Übung bleiben muß.

Wenn die Tugend mit der Macht des einzelnen und seinem persönlichen Wohlergehen identisch ist, gibt es keine wahrhafte Harmonie der Seele in sich selbst. Wir sind nicht Mensch, wenn wir uns isolieren. Auch der Versuch, die anderen nur als Mittel zum Zweck zu benutzen, führt zu einer solchen Vereinzelung und raubt uns daher die innere Harmonie der Seele. Die großen Philosophen des Zeitraums, von dem wir hier

handeln, sahen, wie wir schon oft betont haben, ihre Aufgabe darin, ihre Mitbürger davon zu überzeugen, daß der Mensch zum Menschen nur in der Gemeinschaft wird. Wir sehen, indem wir dies sagen, davon ab, daß außer den Kynikern kaum ein Philosoph dieser Epoche sich zu dem Begriff einer höheren Gemeinschaft aufzuschwingen vermochte als zu der seines eigenen Volkes. Denn selbst zu dieser Höhe vermochte Xenophon nicht emporzuklimmen. Was ist aus der tiefen menschlichen Einsicht des Sokrates in das Wesen der Tugend bei ihm geworden? Mochte Sokrates ein Grieche, ja ein Athener im engsten Sinne des Wortes sein, so hat er doch die allgemein menschlichen herrlichen Worte ausgesprochen, daß es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, womit denn zugleich allem Feindeshaß der Boden entzogen wird. Anders denkt Junker Xenophon: Er bittet nicht nur gelegentlich die Götter um das Talent zur Täuschung, sondern ihm scheint es auch als eins der höchsten Güter, dem Feinde Böses zu tun (Hiero I 34 und 36, II 2).

Dies alles ist ganz konsequent von seinem Machtstandpunkt aus gedacht. Hätte man den eitlen Xenophon gefragt, welche Stellung im Leben ihm die genehmste sei, so wäre er mit seinem Wünschen sicherlich über die Stellung des Reiterobersten und selbst des Führers der Zehntausend hinausgegangen und hätte sich die Tyrannis, ja die Weltherrschaft gewünscht. Die Herrschaft setzt Macht und damit Haß und Feindschaft voraus, es sei denn, daß man darunter die Selbstbeherrschung des einzelnen oder des Volkes versteht. Wenn die Herrschaft das höchste sittliche Ideal ist, wenn in dem Streben nach dem Beherrschen der anderen das eigentliche Wesen des edlen Menschen ruht, so muß man dieses Streben auch in allen Menschen, wenn auch in verschiedenem Grade voraussetzen. Daraus folgt dann freilich naturnotwendig, daß es immer Streit, Kampf, Haß und Gemeinheit in der Welt geben muß.

Nun aber führt die hieraus entspringende notwendige Isolierung mit Sicherheit zur Verzweiflung des Menschen an sich selbst. Denn das Allgemeine, das Gesetzmäßige würde für den absoluten Herrscher nicht mehr bindend sein, da er ja das Gesetz durch seinen eigenen Willen erst erschaffen soll. So finden wir denn, daß gerade die Menschen, welche am meisten auf das sie isolierende Machtbewußtsein pochen, am abergläubischsten sind. Sie haben die menschliche Vernunft als Autorität verabschiedet und erfinden sich nun ein Surrogat der Vernunft: Das Schicksal, die Götter, die Dämonen.

An Stelle des reinen ethischen Götterglaubens des Sokrates ist

bei Xenophon ein ängstlicher Aberglaube, ein beschränkter mythischer Polytheismus getreten. Er verachtet Vernunft und Wissenschaft, und so hat ihn der Teufel des Problematischen ganz und gar. Wo bleibt das kraftvolle Selbstbewußtsein des Junkertums, wenn wir ihn dort, wo sein Begreifen am Ende ist, ängstlich um Zeichen und Wunder flehen sehen? Träume, Orakel und allerniedrigster Volksaberglaube bilden das Ferment seiner Religiosität. Selbst der teleologische Gottesbeweis, den er (Mem. I 4) gibt, zeigt eine Beschränktheit, wie sie sich kaum in den Büchern der Aufklärer des 18. Jahrhunderts wiederfindet. Opfer, Orakel usw. spielen, soweit sein nüchterner Verstand nicht ausreicht, im größten und geringsten des Lebens immer die entscheidende Rolle (Kyrop. III 3, 21/22; VI 4, 1 u. 12; VII 5; weitere Belege bei Joel). Es fehlt bei Xenophon die Einsicht, die keinem großen Philosophen je gemangelt hat, daß wir auch dem bisher Unerforschten gegenüber die Kraft des Geistes und der Liebe nicht verleugnen dürfen.

Platon.

Eine goldene Brücke führt aus der Gedankenwelt des Sokrates in das Reich der platonischen Philosophie. Wer über sie zu wandeln weiß, der sieht leicht, daß alle anderen Schüler des Sokrates mehr oder weniger in die Irre gegangen sind, indem sie jenes lichte Ideal aus dem Auge verloren, dem der Jüngling in der Erzählung Korolenkos entgegenschreitet. Oder um ein anderes Bild zu brauchen: Wenn der Gott, der die Seelen der Menschen in der goldenen Wage des Schicksals wägt, in die eine Wagschale die Seelen des Sokrates und des Platon legte, in die andere aber die aller übrigen bisher behandelten Philosophen, so würde sich doch die erste Schale senken: soweit überragen diese beiden Denker alle übrigen für den Geist des Wissens und der Sittlichkeit. Platon, von dem Goethe in seiner Farbenlehre sagt, daß er sich zur Welt verhalte „wie ein seliger Geist, dem es beliebt, auf einige Zeit auf ihr zu herbergen; er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder teilhaftig zu werden; alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt"; Platon also, sage ich, vollendet nicht nur die von Sokrates angesponnenen Ideen, sondern er gibt auch in seiner Philosophie das reinste und edelste Urbild griechisch-athenischen Geistesstrebens. Und weil in diesem Streben eine allgemein menschliche Sehnsucht lebt, so können und wollen wir nicht glauben, daß seine Worte

je ihre zeugende und befruchtende Kraft für den Geist der Menschheit verlieren werden, es sei denn, daß die Menschheit auf den Standpunkt der Tierheit zurücksinkt, eine pessimistische Befürchtung, von der uns Leben und Wirksamkeit Platons, so weit sie uns bekannt sind, gänzlich befreien. Zeugend und lebenschaffend hat die Philosophie Platons ja nicht nur im Altertum gewirkt: auf den Bahnen Platons wandeln die größten Denker des Mittelalters, die Renaissance ist erfüllt von dem Geiste Platons, und in der neueren Zeit haben Kant und Schiller das Gold seiner unsterblichen Seele neu geprägt. Wir nennen den Namen Schillers hier nicht ohne bestimmte Absicht. Man weiß, wie Schiller in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" in der Schrift „über naive und sentimentalische Dichtung" u. a. O. immer das Ideal der in sich gefestigten schönen Seele gelehrt hat. Es ist das Ideal, welches auch in Platons Busen lebte, aber Schiller brauchte nicht die Worte Platons zu wiederholen, weil er den Geist derselben begriffen hatte. Die ungeheure Bedeutung der platonischen Philosophie liegt gerade darin, daß sie nicht in engen und fixen Dogmen endet, die notwendig früher oder später veralten müssen; so hat denn Schiller auch richtig geurteilt, indem er uns die Aufgabe stellte, das Ideal Platons auf einer höheren, dem Fortschritt der Kultur entsprechenden Stufe neu aufzurichten. Der Ewigkeitswert und Sinn der platonischen Philosophie liegt in der Methode des wissenschaftlichen Denkens und künstlerischen Schaffens und Schauens.

Die Zahl der Schriften, die sich mit Platons Werken und seinem Leben befassen, ist Legion; wir können hier nur die wichtigsten erwähnen: Ausführliche Literaturangaben findet man in Ueberwegs Geschichte der Philosophie Bd. I, 10. Aufl., bearbeitet von Karl Praechter, S. 48 ff. Die ältere Literatur findet man kritisch besprochen bei K. Steinhart, Platons Leben, Leipzig 1873, S. 252 ff. und S. 278 ff.

Tennemann, System der platonischen Philosophie, 1796. K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie, 1839. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften, 1861. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 1864. George Grote, Platon and the other companions of Sokrates, 2. Aufl. Schaarschmidt, Die Sammlung der platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht, 1866. A. E. Chaignet, La vie et les écrits de Platon, 1871. H. Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik. P. Natorp, Platons Ideenlehre. N. Hartmann, Platons Logik des

Seins, 1909. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon, 1919. H. Räder, Platons philosophische Entwicklung, 1905. C. Siegel, Platon und Sokrates, 1920. G. Kafka, Sokrates, Platon und der sokratische Kreis, 1921. H. Barth, Die Seele in der Philosophie Platons, 1921. Derselbe, Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie, 1921. Große Verdienste um das Studium Platons hat sich Schleiermacher erworben. Vgl. die Einleitungen zu den Übersetzungen der platonischen Werke. Ausgaben der Werke haben besorgt: Stallbaum, 1821 f.; Hermann, 1851 f.; Schanz, 1875 f. Ins Lateinische ist Platon durch Marsilius Ficinus 1483 f., ins Französische von Victor Cousin übersetzt. Von deutschen Übersetzern müssen nebst Schleiermacher K. Steinhart, H. Müller und O. Apelt genannt werden.

Der Streit um die Reihenfolge der platonischen Dialoge kann heute im wesentlichen als beendigt angesehen werden. Man kann zwei oder, wenn man will, drei Entwicklungsstadien Platons unterscheiden. Der ersten, sokratischen Periode des Platon muß man die Dialoge: Apologie, Kriton, Protagoras, Laches, Charmides, vielleicht auch Menon und Gorgias zuschreiben. Er emanzipiert sich von Sokrates im Kratylos, Euthydem, Euthyphro und schreitet auf seiner Bahn fort im Symposion, Phaidon, Phädrus, Theätet und Staat, dessen erstes Buch Wilamowitz-Moellendorff noch der Jugendzeit zuweisen will. Es folgen dann die Dialoge: Parmenides, Sophistes, Philebus, Politikus, Kritias, Timäus, Gesetze. Zweifelhaft sind die beiden Hippias und Alkibiades. Wenn Wilamowitz-Moellendorff auch den 7. und 8. Brief für echt erklärt, so kann ich dem nicht beistimmen, sondern glaube, daß die von älteren Forschern (z. B. Steinhart) dagegen vorgebrachten kritischen Bedenken auch heute noch stichhaltig sind, zumal die Briefe ihrem Inhalt nach dem wissenschaftlichen Geist der platonischen Philosophie widersprechen. Es entspricht dem Geist unserer Zeit der sich überall der Intuition, der Metaphysik und Mystik zuneigt, daß man in Sokrates den Propheten, in Platon den Dichter, Mystiker und Religionsstifter über den Philosophen stellt: und doch hat Platon nach dem unbezweifelbaren Zeugnis der Alten seine Jugendgedichte vernichtet, als er in die wissenschaftliche Schule des Sokrates kam.

Es würde überhaupt von höchstem wissenschaftlichem Interesse sein, wenn sich jemand fände, der eine kritische Geschichte der Platonliteratur schriebe. Ich glaube, das würde eine der besten Bestätigungen für die platonische Methode der Hypothesis werden! Nach einer Zeit völliger Kritiklosigkeit setzte mit Schleiermacher die wissenschaftliche Kritik ein, die bald so üppige Blüten trieb, daß von der hehren Gestalt Platons nichts als ein immer noch bewunderungswürdiger Torso übrig blieb. Schon die Geschichte der Platonbiographie beweist das. Nachdem die älteren Schriftsteller alle Sagen, die sich an die

Gestalt Platons geknüpft hatten, gutgläubig nacherzählt, beginnt mit Ueberweg und von Stein sich ein Mißtrauen gegen die Überlieferung geltend zu machen, welches in Schaarschmidts Schrift seinen Höhepunkt erreicht: er verwirft sogar die Tradition von den sizilischen Reisen Platons als unecht. Erst mit Steinhart kommt die Kritik wieder zur Vernunft. Ob sie nicht heute gar zu konservativ geworden ist (Wilamowitz-Moellendorff), wollen wir hier dahingestellt sein lassen. Ähnlich ist es mit der Stellung der Kritik gegenüber den Werken Platons gegangen. Es gab sogar Forscher, welche den Sophistes als unplatonisch verwarfen! Über die Geschichte der Platonkritik orientiert recht gut Raeder in seinem oben genannten Werk. Vielleicht überschätzt er aber noch die sprachkritische Richtung (Campbell, Dittenberger, Ritter, Lutoslawski u. a.). Die Entscheidung über die Reihenfolge und Echtheit der platonischen Schriften muß schließlich doch aus inneren Gründen des philosophischen Verständnisses erfolgen.

Man macht aber gerade hier die sonderbarsten Erfahrungen. Im Gegensatz zum Geist und Worte Platons bemüht man sich immer wieder, Platon zu einem transzendenten Metaphysiker zu machen (Zeller, Raeder, Windelband u. a.). Auch die Formel, welche C. Siegel aufgestellt hat, um dem Verständnis Platons zu dienen, scheint mir nichts weniger als glücklich: „Platons Metaphysik stellt den Versuch dar, des Sokrates Persönlichkeit, Wirken, Leben und Sterben philosophisch zu erklären und zu rechtfertigen" (Siegel a. a. O. S. 5). Der unglücklichen Fragestellung entspricht denn auch das mißglückte Resultat der Untersuchung: „Für den Historiker ist Platon vor allem der Metaphysiker und muß es bleiben, der Lehrer eines objektiven Idealismus; für den Systematiker ist es möglich und höchst anregend, wenn auch viel schwieriger als bei Kant, Platon rein als erkenntnistheoretisch gerichteten Denker zu betrachten und aus seiner Lehre einen reinen Kritizismus herauszulösen" (a. a. O. S. 106). Man hat der Marburger Schule so häufig den Vorwurf gemacht, sie vergewaltige die historischen Tatsachen, indem sie eine vorgefaßte Meinung in die Schriften der Denker hinein interpretiere. Durch dieses Urteil hat man nur die eigene Verständnislosigkeit gegenüber den Bestrebungen der Marburger dokumentiert. Wir Marburger wissen denn doch wenigstens soviel, daß die angebliche historische Tatsache immer ein Problem ist, das ständig erneuter Kritik und ständig erneutem Aufbau unterliegt. Wenn man den Systematiker vom Historiker in der Weise Siegels trennt, woher soll denn der Historiker noch die Kraft und die Hilfsmittel nehmen zur Kritik der „überlieferten" Tatsachen? Wir Marburger haben nie versucht, ein fertiges, dogmatisches System in Platon oder Kant hereinzutragen; wohl aber sind wir der Meinung, daß die allgemeine Methode der Philosophie sich auch in der Beurteilung der „Tatsachen" bewähren muß

und daß es ohne eine zugrunde gelegte Hypothesis (die mit dem Dogma nicht zu verwechseln ist), auch in der geschichtlichen Betrachtung nicht abgeht. Diese geradezu feindliche Gegenüberstellung des Historikers und Systematikers erklärt sich nur aus einer äußerst engbrüstigen Auffassung des Begriffes: System. Das System ist Methode, nicht ein Inbegriff dogmatischer Lehrsätze. Wenn man das bedenkt, so kann man natürlich auch das Urteil Raeders nicht unterschreiben, welches gegen den Versuch eifert, ein System der platonischen Philosophie aufzustellen. Natürlich, ein Zehntafelgesetz läßt sich aus Platon nicht abstrahieren, aber eine bestimmte Methode war Platon zu eigen und wenn man sich in sie hineinzudenken vermag, ist es sehr wohl möglich, aus ihr die Lehren Platons zu entfalten.

Viel näher als den bis jetzt behandelten Schriftstellern fühle ich mich H. Barth. Ganz natürlich: Hat er doch die kritische Schule der Marburger Philosophie durchlaufen, wenn er es auch leider versäumt, den Namen Hermann Cohens in seinen Schriften zu nennen. Er nennt ganz mit Recht Natorp, Platons Ideenlehre, Leipzig 1903. Aber Natorp erklärt selbst in der Vorrede zu diesem Werk: „Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns wie für Kant so für Plato die Augen geöffnet hat" (a. a. O. S. VII, dazu vgl. H. Cohen: „Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt" in Zs. f. Völkerps. u. Sprachw. Bd. IV, S. 403—464 und derselbe: Platos Ideenlehre und die Mathematik ak. Pr. Marb. 1879).

Meinen eigenen Standpunkt in bezug auf die Platonliteratur findet man entwickelt in meiner „Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie", Gießen 1908, S. 16 * f.

Es ist begreiflich, daß bei dem fabulierenden Volk der Griechen eine so überragende Gestalt wie die des Dichterphilosophen Platon sehr bald zum Gegenstand der Sagenbildung wurde. Olympiodor überliefert uns die hübsche Erzählung, daß der Knabe gleich nach seiner Geburt von seinen Eltern auf dem Hymettos niedergelegt worden sei, während sie dem Pan, dem Apollo und den Nymphen opferten. Da seien dann Bienen herbeigeflogen, die dem Kind das Mündchen mit Honig füllten als ein Zeichen der Süßigkeit seiner künftigen Rede. Eine andere Sage wollte gar wissen, daß Platon nicht irdischer Abstammung sei, sondern daß der Geist des Apollon seine Mutter beschattet habe. Das Göttlich-Dichterische in der Person unseres Philosophen ist denn auch alle Zeit das Staunen und die Bewunderung der Menschheit geblieben. Platon ist vermutlich im Jahre 428/27 v. Chr. geboren. Von seiten beider Eltern entstammt er einem alten Adelsgeschlecht Athens[1]).

[1]) Steinhart hat a. a. O. S. 281 den Stammbaum der Periktione aufgestellt.

Sein Vater war Ariston aus der athenischen Gemeinde Kolyttos, seine Mutter Periktione, die zu ihren Vorfahren den Solon zählte. Kritias, einer der 30 Tyrannen, war ein Onkel Platons. Es ist unleugbar, daß Platon in seiner Gesinnung durch die Umgebung, in der er aufwuchs, gegen das, was man die athenische Demokratie nennt und gegen fast alle bedeutenden Staatsmänner Athens (mit Ausnahme des Solon und Aristeides) beeinflußt wurde. Eine wirkliche Demokratie hat es ja freilich in Athen ebensowenig wie in irgend einer anderen griechischen Stadt des Altertums gegeben. Man bedenke doch, daß in fast allen Großstädten Griechenlands, sicher aber in Athen die Zahl der entrechteten Einwohner (Sklaven, Metöken), die Anzahl der freien Bürger immer um ein Beträchtliches überstieg. Aber selbst die Art der Demokratisierung des Staates, die sich auf die freien Bürger und ihre Rechte bezog, und die besonders seit Kleisthenes und Ephialtes große Fortschritte machte, mußte gerade bei sozial und demokratisch gesonnenen Menschen in mancher Hinsicht lebhaften Widerspruch hervorrufen, selbst dann, wenn man also, wie gesagt, ganz vergaß, daß ja nur ein geringer Teil der Einwohner davon Vorteil zog. Zwar, wenn die Führer der Demokraten (unter ihnen auch Perikles, den Platon auch nicht mit seinem Tadel verschonte) dahin strebten, solche Einrichtungen zu treffen, daß auch die besitzlosen Klassen der freien Bürger aktiven Anteil an der Gesetzgebung und Rechtsprechung bekamen, so muß man darin unter dem sozialen Gesichtspunkt einen wirklichen Fortschritt erkennen. Anders aber steht es mit dem unseligen Prinzip der Auslosung der Ämter, welches immer weiter in die Praxis übergeführt wurde und doch im Grunde genommen mit sozialer Demokratie nichts zu tun hat. Hier spielt tatsächlich die Utopie eine verhängnisvolle Rolle im politischen Leben Athens[1]). Wenn man näher zusieht, so richtet sich die scharfe Kritik, welche später Platon und Aristoteles an den politischen Institutionen ihrer Heimatstadt geübt haben, hauptsächlich gegen den Unfug des Ämtererlosens.

Platon erlebte die wechselvollsten Schicksale seiner Heimat. Der korinthische Krieg, die sizilische Expedition, die Niederlage Athens im Krieg gegen Sparta; das alles war wohl geeignet, ihm frühzeitig den

---

[1]) Über die durch Kleisthenes und Ephialtes geschaffenen Verfassungsänderungen orientiert Fr. Poland in „Die hellenische Kultur“ von Baumgarten, Poland und Wagner, Leipzig 1913, S. 244 ff., dessen Kritik wir uns aber durchaus nicht zu eigen machen wollen.

Blick für die Schwächen der heimatlichen Staatsverfassung zu schärfen. Er hat dennoch seine Heimatstadt brennend geliebt. Nach einer Anekdote soll er gesagt haben, er danke den Göttern für dreierlei: daß er als Mann und nicht als Weib, als Athener und nicht als Barbar und endlich drittens, daß er zur Zeit des Sokrates geboren sei.

Und wahrlich, wenn Athen auch zu seiner Zeit von dem Thron der politischen Macht herabsteigen mußte, so blieb es dennoch in allen kulturellen Hinsichten die Seele und das Haupt Griechenlands und damit der zivilisierten Welt jener Zeit. Denn was nützte den Spartanern die eroberte Vormachtstellung in Griechenland? Sie waren derselben in keiner Weise würdig. In ihrem Staat war die kriegerische Macht Selbstzweck und dadurch allein schon war er von dem Geist der Ewigkeit zum Untergang verdammt. Wenn aber der Staat der Lakedämonier zugrunde ging, was blieb dann noch von all ihrer Macht und Herrlichkeit? Athen barg in seinem Herzen die Liebe zu allem Schönen und Guten und bewahrte damit das rein Menschliche des Griechentums für die kommenden Geschlechter. „Denn wer nur irgend eine gute Tragödie zu machen vermag, der treibt sich ja nicht draußen um Attika in anderen Städten herum, um sie dort aufführen zu lassen, sondern er eilt sofort hierher und bringt sie vor dem hiesigen Publikum auf die Bühne" (Platon im Laches 183 A—B). Die Blütezeit der Tragödie war noch nicht zu Ende, als Platon zum Mann heranreifte. Neben Euripides und Sophokles spielte man die Stücke des größten Komödiendichters Aristophanes und während seiner Lebenszeit bildete sich die mittlere Komödie aus. So wenig wie Sokrates, Perikles oder irgend einer der anderen bedeutenden Männer Athens ist auch Platon dem Spott der Komödie entgangen [1]). Alexis läßt in seiner Meropis eine Frau sagen:

„Du kommst zur guten Stunde, denn ohne Rat
Fand, auf und ab spazierend ich, wie Platon tat,
Gescheites nichts, doch sind die Schenkel mir ganz matt."

Über ähnliche vage und nichtssagende Anspielungen sind auch andere Komödiendichter, wie z. B. Ankylion, Anaxandrides nicht hinausgekommen. Sicher ist, daß Platon (worauf Wilamowitz-Moellendorff aufmerksam macht) durch das Lesen und Anschauen der Tragödien für

[1]) Eine Zusammenstellung der Aussprüche der Komödiendichter über Platon findet man bei Steinhart a. a. O. S. 255 ff. Nach ihm sind auch die obigen Verse zitiert.

seine philosophischen, wahrhaft dramatischen Dialoge mancherlei gewonnen hat. Es bezieht sich das aber nicht nur auf die äußere Form des Dialogs, sondern sicherlich ist auch sein sittlich, dichterisches Pathos stark durch das der Tragödiendichter beeinflußt worden. Nicht nur werden wir, wenn wir der Muse Platons lauschen, wo sie Mythen erzählt, an die herrlichsten Stellen in den Chören des tragischen Dreigestirns erinnert, sondern es ist auch eine gemeinsame Grundüberzeugung, welche den Philosophen mit den Dichtern eint: Die Unsterblichkeit der Seele kann nur gewonnen werden durch die restlose Hingabe an die Idee. Wenn die Alten, wie Diog. Laert. im 3. Buch seines Werkes über das Leben der Philosophen berichtet, davon fabelten, daß Platon den Spötter Epicharm für seine Dialoge weitlich benutzt hätte, so ist an dieser bösartigen und gehässigen Klatscherei nur soviel Wahres, daß Platon, wie der Vater der Komödie, in seinen Dialogen auch über die genügende Dosis heiterer Ironie verfügte.

Aber nicht nur die Dichtkunst, sondern auch die bildende Kunst hat sicherlich das Gemüt des heranwachsenden Philosophen segensreich befruchtet. Unter Kimon bereits war die Stoa poikile durch Polygnot und Pamainos mit Bildern geschmückt worden; ebenso erhielt in dieser Zeit das Theseion seine Vollendung. Polygnot und Mikon schmückten gemeinschaftlich den Tempel der Dioskuren, das Anankeion. Pameinos war ein Sohn des Charmides ebenso wie der Bildhauer Pheidias, der mit Polikleitos zusammen in der Zeit des Perikles Athen mit einer Fülle unvergleichlicher Skulpturen schmückte. Es sei nur an die Athene Promachos erinnert, die zugleich als ein Wahrzeichen Athens von ganz Griechenland anerkannt wurde. Wir wissen, daß auch der Vater des Sokrates Bildhauer war und daß sich Sokrates selbst in seiner Jugend als Bildhauer versucht haben soll. Die Fähigkeit plastischer Schilderung im Wort hat man alle Zeit an der Sprache Platons bewundert — ja, man kann sagen, daß er ein Bildhauer des Gedankens war, wie die Erde wenige getragen hat. Sollte nicht auch hier der Anblick der wunderbaren Werke, die ihn umgaben, sein Gemüt befruchtet und zeugend gemacht haben?

Zugleich aber mit Sokrates und Platon blühte in Athen die Sophistik und Rhetorik. Zwar den Gorgias, in dessen Person sich beide Geistesrichtungen vereinigten, hat Platon niemals persönlich kennen gelernt, aber der literarische Einfluß des Gorgias auf die dem Platon zeitgenössischen Schriftsteller ist uns am Beispiel des Dichters Agathon

deutlich wahrnehmbar (vgl. Platon: Symposion). Wo in Platons Schriften die älteren Sophisten, ein Gorgias und Protagoras bekämpft werden, geschieht es mit Achtung, während er der jüngeren Generation der Sophisten, einem Hippias, Thrasymachos usw. mit bitterer Ironie und offenkundiger Verachtung entgegentritt. Das muß man auch selbst dann als berechtigt zugeben, wenn man das Verdienst der Sophisten keineswegs zu leugnen gewillt ist. Verdankt man doch z. B. der Sophistik die ersten Ansätze einer wissenschaftlichen Grammatik. Auch ist ihr Bestreben, das Wissen zu popularisieren, keineswegs zu verwerfen. In dieser Hinsicht fiel auch der Samen, den sie ausstreuten, in Athen nicht auf unfruchtbaren Boden. Die Bildung des Durchschnittsatheners, das heißt immer des freien Bürgers Athens, dürfen wir uns nicht gering vorstellen. Mit einem gewissen Stolz sahen die Athener auf die Böotier und Lakedämonier herab, die in geistiger Hinsicht den Wettkampf mit den Athenern nicht aufnehmen konnten. Man denke daran, wie die Komödien des Aristophanes, welche vor der breitesten Menge der freien Bürger aufgeführt wurden, von literarischen Anspielungen strotzen; und welche Vertrautheit mit der Göttersage und dem Mythos der Heimat setzen nicht die Tragödien des Äschylos und Sophokles voraus. Es war nur eine ganz andere Bildung als wir sie heute zum Teil mit Recht, zum Teil mit Unrecht, erstreben. Ihr gut Teil zu dieser Bildung haben auch die Sophisten beigetragen. Man kann hierbei den Anaxagoras getrost zu den Sophisten rechnen, denn auch er half z. B., naturwissenschaftliche Erkenntnisse in weitere Kreise zu tragen, und es ist wohl sicher, daß auch Platon sein Werk gelesen hat [1]). Platon erkannte allerdings sehr bald die Schwächen der von den Sophisten großgezogenen Bildung. Er hatte der Sophistik gegenüber, wie wir später noch hören werden, deswegen eine so durchaus ablehnende Stellung, weil ihm aus logischen und ethischen Gründen ihr außerordentlicher Subjektivismus zuwider war. Eine ähnliche Stellung wie gegenüber der Sophistik nahm er auch den Rhetoren seinerzeit gegenüber ein. Ganz von dem Schwätzer Antiphon abgesehen, sind es Lysias und Isokrates, die er zum Zielpunkt seiner Polemik machte. Ein so tiefer Denker, wie es Platon war, konnte unmöglich der These des Isokrates zustimmen, daß die Rhetorik die eigentliche Philosophie sei. Zeitalter des überspanntesten Individualismus sind der Rhetorik immer günstig:

---

[1]) Vgl. meine Allg. Gesch. d. Philos. Bd. I, Osterwieck 1920, S. 49 ff.

Das Individuum rettet sich in die Allgemeingültigkeit der Form, wenn es die Allgemeingültigkeit des Inhalts preisgegeben hat. Wenn aber Platon selbst die Sprache in so meisterhafter Weise beherrscht, kommt nicht auch ein ganz kleines Körnchen des Verdienstes der Rhetorik zu?

Verweilen wir indessen nicht länger bei der allgemeinen Schilderung der Kultur seiner Heimatstadt, sondern wenden wir uns wieder dem Lebensgange Platons zu, so ist zunächst in bezug auf seine Familie nachzutragen, daß sein Vater, Ariston, mit seiner Mutter, Periktione, außer ihm noch zwei Söhne Adeimantes und Glaukon und eine Tochter Potone gezeugt hat. Diese letztere wurde später Mutter des Speusippos, der Leiter der Akademie wurde. Platon hat in seiner Jugend die übliche Erziehung der Aristokraten genossen. Mit dem 7. Lebensjahr etwa kam er zum Grammatikos, wo er lesen und schreiben lernte. Die Alten nennen uns als Namen seines Lehrers einen uns übrigens völlig unbekannten Dionysios. Von da kam er zum Musiklehrer: es soll Drakon, ein Schüler des Damon gewesen sein; endlich zum Lehrer der Gymnastik Ariston von Argos. Die Namen seiner Lehrer sind sämtlich unsicher. Jedenfalls erfuhr er als Knabe an sich die Wohltat der athenischen Erziehung. Zur Eurhythmie des Geistes und des Körpers, wie wir das in unserer Einleitung zu schildern gesucht haben, ward auch Platon bereits in seiner frühesten Jugend erzogen. Er verrät später eine intime Kenntnis der großen Dichter seines Heimatlandes. Seine Abneigung gegen die weichliche lydische Tonart in der Musik läßt sich vielleicht auch auf seinen Jugendunterricht zurückführen. Zum Jüngling herangereift, hat er gewiß auch seiner Dienstpflicht als Ephebe genügt.

Was von den Lehrern seiner Jugend gilt, das gilt auch in gewissem Sinne von seinen Eltern: Wir kennen nicht viel mehr von ihnen als ihre Namen. Wilamowitz-Moellendorff hat in seinem Platonbuch schon darauf aufmerksam gemacht, daß sich in den Schriften unseres Philosophen so gar keine Spuren eines Einflusses seiner Eltern vorfinden. In bezug auf seine Mutter würde dieses, da Platon in Athen lebte, nichts Seltsames an sich haben; denn Dichter und Redner kommen darin überein, daß die Frau, von der man am wenigsten redete, die beste sei. Die ehrbare Frau war vollständig auf das Frauengemach angewiesen und ihre Bildung war außerordentlich dürftig. Dies gilt wenigstens für Athen, denn in den jonischen Kolonien Kleinasiens und ganz besonders in Sparta war die Stellung der Frau eine durchaus andere. Wenn in Athen eine Frau von sich reden machte,

durch ihre Bildung und ihren Geist, so hörte sie sicherlich dem Hetärenstand an. Man denke an Aspasia, die Freundin des Perikles. Wir wissen auch von der Mutter Platons nicht viel mehr, als daß sie sich nach dem Tode ihres ersten Gatten noch einmal vermählte. Erstaunlicher ist es, daß der Vater Platons in seinen Schriften so gar keine Rolle spielt, während er doch die Gestalten seiner Brüder, namentlich des Glaukon, mit offenkundiger Liebe zu schildern wußte. So können wir denn auch nicht erraten, ob er vom Vater oder von der Mutter sein philosophisches und poetisches Talent geerbt hat. Die dichterische Muse war es, der sich zuerst die Begeisterung der jugendlichen Seele zuwandte. Wir haben schon gehört, daß Platon, nachdem er mit Sokrates bekannt geworden war, seine Dichtungen verbrannt haben soll. Wir wollen gerne glauben, daß er unter anderem auch Tragödien verfaßt hat, denn darauf deutet die Lebendigkeit der Dialogführung in den Schriften seines Jünglings- und Mannesalters. Von seinen lyrischen Gedichten scheint Diogenes Laert. uns noch einige wenige aufbewahrt zu haben. Ein epigrammatisches Gedicht von nur zwei Zeilen geben wir in der Übersetzung Steinharts hier wieder. Es ist an einen früh verstorbenen schönen Jüngling, der den Namen Aster (der Stern) trug, gerichtet und lautet wie folgt:

„Auf zu den Sternen ja schaust du so gern; o, wär ich der Himmel,
Tausendäugig auf dich immer, mein Aster, zu schaun.“

Ein zweites Distichon auf denselben lautet:

„Unter den Lebenden glänztest du, Aster, der Eos Gefährte,
Jetzo als Abendstern leuchtest den Toten du noch.“

Die wenigen Worte der Klage über den frühen Tod des jugendschönen Gefährten mögen unseren Lesern schon einen Begriff davon geben, was wir durch die Vernichtung von Platons Jugendpoesie verloren haben. Auch in späteren Jahren scheint Platon noch einmal zur Poesie zurückgekehrt zu sein, nämlich um dem Kummer um den Verlust seines Freundes Dion Ausdruck zu geben. Das diesem Ereignis gewidmete, von Diog. Laert. überlieferte Gedicht wollen wir in der Übersetzung Wilamowitz-Moellendorffs gleichfalls hierher setzen.

„Tränen haben die Schicksalsschwestern
Hekabe und den Troerfrauen
Zugesponnen
Vor der Geburt.

Doch du standest im Siegerkranze,
Dion, als das Geschick dir aller
Hoffnung Früchte
Plötzlich entriß.

Ruhest in heimischer Erde, teuer
Deinem Volke. Wie glühend hat dich
Meine Seele,
Dion, geliebt."

Nicht um den Leser zu unterhalten, noch auch um unserer Darstellung eine pikante Würze zu geben, haben wir diese Gedichte angeführt; wir vertrauen dem Schönheitssinn unserer Leser, der nunmehr besser begreifen wird, welch ungeheuren Eindruck die Erscheinung des Sokrates auf das jugendliche Gemüt Platons gemacht haben muß, daß er einer Muse lebewohl sagen konnte, die seiner Seele so vertraut war.

Die Bekanntschaft und der Umgang mit Sokrates war in der Tat der geistige Wendepunkt in seinem Leben. Freilich dürfen wir nicht glauben, daß er gegen andere philosophische Bestrebungen und Lehren, die seine Zeit beherrschten, gleichgültig gewesen sei. Wir müssen vielmehr mit Sicherheit annehmen, daß er mit der philosophischen Literatur seiner Zeit durchaus vertraut war. Die Schrift des Anaxagoras war in Athen für wenig Geld zu kaufen. Wenn die späteren fabelten (Platons Briefe), er habe sich von dem Tyrannen von Syrakus das Geld geben lassen, um sich die selten gewordene Schrift des Pythagoreers Philolaos anzuschaffen, so können wir daraus nur soviel mit Sicherheit entnehmen, daß er sich auch um den Sinn der pythagoreischen Philosophie bereits vor seinen sizilischen Reisen mit Eifer bemüht hat. Zeno, den Eleaten, hat er vielleicht persönlich in Athen gehört, wie dieser in seiner scharfsinnigen Weise den indirekten Wahrheitsbeweis für die Lehre seines Meisters in seinen Vorlesungen antrat. Wie intensiv er sich mit dem Studium der eleatischen Philosophie beschäftigt hat, dafür bietet ja der allerdings den späteren Lebensjahren Platons angehörige Dialog „Parmenides" den vollgültigen Beweis. Übrigens nennen uns die Alten als Lehrer des Platon in der Philosophie den Schüler Heraklits, Kratylos. Wir glauben an die Richtigkeit dieser Überlieferung: hat er doch mit tiefem Verständnis später die Lehre der Herakliteer dargestellt und kritisiert.

Und doch: was konnten sie ihm alle geben im Vergleich zu dem einzigen Sokrates! In der Einleitung zu diesem Werk haben wir ver-

sucht zu zeigen, wie die größten Philosophen dieses Zeitalters die Aufgabe vorfanden, das Bewußtsein der Zeit über sich selbst aufzuklären. Nun aber haben wir es ja mit einer Epoche zu tun, in welcher schrankenloser Individualismus um sich griff. Die Sophisten, die Rhetoren und viele Dichter priesen den einzelnen, das Individuum in seiner Isoliertheit als die Substanz der sittlichen Welt. Ein kühner Schwimmer, hatte sich bereits Sokrates dem Strom der Zeit entgegengeworfen, indem er den Geist zu der Selbsterkenntnis zu zwingen suchte, daß die Sicherheit aller sittlichen Realität nur in der Erkenntnis des allgemeingültigen Gesetzes zu finden sei. Welchen Eindruck mußte eine solche Erscheinung auf das empfängliche Herz und den Geist Platons machen! Er hatte gesehen, wie das Zerrbild der Demokratie in der Politik seiner Heimatstadt ebenso scheiterte wie das überspannte Machtbewußtsein der Aristokraten. Dazu kam, daß er die Auflösung eines bestehenden Allgemeingültigen in der Seele seines Volkes miterlebte. Wir müssen noch einmal hier an die Dichtkunst erinnern: Für einen Äschylos war das Regiment der Götter noch identisch mit der objektiven Existenz des Sittengesetzes. So ist es freilich auch noch bei Sophokles, aber es gibt bereits eine entscheidende Differenz zwischen beiden großen Dichtern, denn während Äschylos in großzügig naiver Weise die Handlungen seiner Götter zu rechtfertigen versucht, erklärt Sophokles, daß die Ratschläge der Götter dem menschlichen Verstand nicht zugänglich seien, ohne doch daran irre zu werden, daß in ihnen das höchste Prinzip der Sittlichkeit enthalten sei. Aber nun trat Euripides auf, der einen Gott gegen den anderen ausspielte, der so scharf wie nur irgend ein Philosoph die Mängel und Schwächen in der Mythologie seines Volkes erkannte; und Aristophanes scheute sich nicht, in seinen Komödien die Heroen und Götter dem Gelächter seiner Mitbürger preiszugeben [1]). Nach einem schönen Worte Hermann Cohens hat die Tragödie die Freiheit des Individuums entdeckt; sie entdeckte sie freilich zunächst als Willkür. Dazu kam der Einfluß der Sophisten und des Anaxagoras. Die Gestirne, die noch dem Aristoteles selige Götter sind, wagte er als durch den Umschwung glühend gewordene Steinklumpen zu bezeichnen. Die Sophisten rühmten zwar mit hohen Worten die Kraft des Individuums, aber indem sie es isolierten, gaben sie es den Launen des Schicksals und der Unvernunft preis. Es ist kein Zufall, daß in dieser Zeit nicht nur der Mysterienglaube, sondern auch

[1]) Vgl. meine Ausführungen hierzu im 1. Band meiner Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie.

der allerkrasseste Aberglaube wieder mächtig ins Kraut schoß. Sicher und zuversichtlich trat dem allen Sokrates mit dem Anspruch gegenüber, der ihn innerlich mit den Eleaten verbindet, daß die Tugend, daß die Sittlichkeit Erkenntnis sei. Die Sophisten hatten an Stelle der Vernunft den Alltagsverstand des Philisters auf den Thron gesetzt; die Mysteriengläubigen aber schickten beide, Verstand und Vernunft ins Exil. Sokrates als ein echter Geistesheld führte beide in ihre Heimat, das heißt in die Kultur der Menschheit zurück und wies beiden die ihnen gebührende Stellung an, das heißt, er erhob die Vernunft zur Herrscherin über den Verstand und die Schar der ungezügelten Triebe. Platon gehörte acht Jahre dem Schülerkreis des Sokrates an. Wir können uns vorstellen, wie er seinem verehrten Meister über Straßen und Plätze, in die Gymnasien folgte, schweigend den Reden seines Meisters zuhörend, fragend und forschend, versonnen und innerlich eine neue Welt erbauend. Er hat mit dem Geiste des Sokrates gerungen, wie Jakob mit dem Engel Gottes: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Und was war der Erfolg seines Umgangs mit dem Meister? Wurde er zum nüchternen Verstandesmenschen, der die Tiefen der Seele vergaß? Wurde er zum Propheten gleich den Mystikern der Straße, die die Vernunft in die Verbannung geschickt hatten? Nein, gegen das erste spricht die wunderbare Kraft, mit der er die Mythen des Volkes erzählt; gegen das zweite die Tatsache, daß er sie als Mythen durchschaute, ihren poetischen und sittlichen Gehalt voll ausschöpfte und sie dennoch im Dienste der Vernunft verwertete. Viele glauben heute, man trete dem poetischen Genie des Platon zu nahe, wenn man eine solche Äußerung wagt, wie wir sie oben getan haben. Welcher Irrtum! Welches Verkennen des wahren Wesens der Kunst! Es ist wahr und soll nie geleugnet werden (Platon hat es durch Wort und Werke bewiesen), daß der Eros, der edelste Affekt, dessen die Seele fähig ist, der Vater aller echten und großen Poesie ist; aber nicht der vernunftlose, tierische Instinkt, wenn man ihm auch mißbräuchlich noch so schöne Namen gibt, wie z. B. Intuition, Phantasie usw. Die Liebe, der Affekt, der uns zur Menschheit hintreibt, ist auf allen Gebieten der Kultur machtlos, wenn er der Vernunft entsagt. Auch der Künstler bedarf des vernünftigen Wissens; er muß sich Vernunft und Sittlichkeit seiner Zeit zu eigen machen. Aber diese sind dann nur Ausdrucksmittel, nur Sprache, mit der er dem Eros Objektivität verleiht. Platon, der in seinem Phädrus die Dichter mit den Wahnsinnigen vergleicht, hat doch diesen Vergleich durch zwei Dialoge kritisiert, einen

Jugenddialog, der weit früher entstanden ist als der Phädrus (Jon), und einen anderen, in dem er seine politische Weisheit niedergelegt hat (der Staat). Wer sich dem ungeleiteten Gefühl vertraut, der kann so gut sagen, daß er alles, wie daß er nichts weiß. Der Held, den er sich im Jugenddialog ausgesucht hat, glaubt, alles zu wissen und zeigt recht deutlich die Karikatur des Seherglaubens im Dichter. Aber noch deutlicher wird Platon im Staat; denn dort will er gar die großen Dichter seines Heimatlandes, unter ihnen Homer, aus dem Staat verbannen, weil sie inhaltlich nicht mit den Normen des Sittengesetzes übereinstimmen. Infolgedessen ein großes Rätselraten auch unter den modernen Kommentatoren Platons: Wie konnte ein Mensch, der den Kuß der Musen so innig verspürt hat, wie Platon, eine solche Barbarei aussprechen? Zwar hat Cohen schon vor vielen Jahren das wunderbare Wort gesagt: es sei dies ein Streit unter Liebenden. Aber wer versteht, wer anerkennt denn heute Cohen? Man sollte einmal darüber nachdenken und — man sollte den Phädrus und das Symposion nicht vergessen. Wie? Ein Philosoph, der in so ergreifenden Tönen die Macht des Eros gepriesen hat (Symposion), der zugleich das, was man heute so zu unrecht das Unbewußte in der Seele des Menschen nennt, wie Platon (Phädrus) so richtig bewertet hat, sollte keinen Sinn gehabt haben für die menschheitbezwingende Macht der Poesie? Was seinen Ausspruch im Staat angeht, so werden wir darüber freilich später noch mancherlei zu sagen haben. Aber soviel können wir hier schon erwähnen, daß er schlecht zu der Anschauung derjenigen paßt, die Platon wie Sokrates einzig als Mystiker würdigen wollen. Goethe hat von sich selbst erzählt, daß er einige seiner schönsten lyrischen Gedichte nachts im Halbschlaf geschrieben hat: Er sprang aus dem Bett, ergriff den ersten besten Zettel und schrieb die Verse nieder, die sich in seinem Geist gestaltet hatten. Also ist es doch, sagen die Mystiker, das Unterbewußte und Unbewußte, welches die großen Kunstwerke schafft. Die dogmatischen Rationalisten lächeln überlegen und weisen darauf hin, daß schon im Wort Poesie das Machen und Schaffen steckt. Beide haben Unrecht. Wenn nicht Goethe in seinem von seelischen Kämpfen so reich erfüllten Leben, in seinem Leben, das der exakten Forschung sich so hingegeben hat, in dem individuellen Verhalten des Genies zur Natur und Sittlichkeit seiner Zeit sich beide in so hohem Maße angeeignet und unterworfen hätte, — glaubt man, daß das „Unbewußte“ in ihm auch nur die geringste Zeile seiner unsterblichen lyrischen Gedichte produziert hätte? Was

ist denn dieses sogenannte Unbewußte anders als der allersicherste, unzweifelhafteste, bewußte Besitz der Erkenntnis des Lebens und der Welt, der nun im Schöpferakt in den Dienst der Idee der Menschenliebe tritt. Ein Klaviervirtuose braucht auch nicht mehr die einzelnen Noten zu lesen, wenn er spielt; sie sind längst ureigenes Wesen seines Charakters geworden; aber bewußtes, mühsam erworbenes Eigentum sind sie. Und so verhält es sich auch mit Platon: Die Mythen seines Volkes bleiben jugendfrisch und lebendig auch dort in seiner Seele, wo er sie weiter spinnt, aber nur darum, weil sie aus dem lauteren Born seines Charakters und seiner Vernunft gespeist werden.

Das Gewaltige in der Erscheinung Platons als Philosoph liegt ja gerade darin, daß er es verstanden hat, den übersprudelnden Quell des Affekts in der Mythenbildung seines Volkes in den Dienst abstrakter Wissenschaft und rationaler Erkenntnis zu zwingen. Aus welchem anderen Grunde hätte er sonst die Jugendtragödien verbrannt, als weil er fühlte, nein, weil er wußte: Ich kann, ich muß den Mythen zur objektiven Erscheinung im Geiste der Wissenschaft und der Sittlichkeit verhelfen. Diese Einsicht in ihm geweckt und ihn damit zum Philosophen geweiht zu haben, ist nun, wie schon angedeutet, das unzweifelhafte Verdienst des Sokrates.

Und doch kann man sagen, daß er das beste, was Sokrates zu geben hatte, mehr noch als aus den Gesprächen mit dem Lebenden aus dem Eindruck, den der Tod des geliebten Lehrers auf ihn machte, empfing. Konnte man sich noch mit dem Genuß und der Erzeugung der Schönheit in der Poesie begnügen, wenn so deutlich vor Augen lag, daß die im Staate herrschende Unvernunft die besten Mitbürger ins Verderben stürzte? So umspannend auch das Thema des platonischen Philosophierens immer gewesen ist, keine Frage hat in seiner Seele seit dem Tod des Sokrates so heiß gebrannt als die nach der rechten Politik und dem Wesen des besten Staates. Das bedeutete aber für ihn zugleich die hingebende Untersuchung der Grundlagen der Sittlichkeit; denn zu der schädlichen Trennung zwischen Moral und Politik, die auch unter edeldenkenden modernen Philosophen, Juristen und Historikern (Kant, Stammler, Treitschke) so viel Zustimmung gefunden hat, hat sich Platon nie bekannt. Für ihn war die Sittlichkeit die Grundlage der Politik. Eben deswegen vermochte er auch nicht zu trennen zwischen dem persönlichen Kummer um den Verlust des edelsten Freundes und dem Schmerz über die Ausschreitungen des Gemeinwesens. Sokrates war für ihn, wir sagten

es schon, zugleich der beste Freund und Lehrer und ein unvergleichlich tüchtiger Staatsbürger. Der Verlust eines solchen Menschen hätte auch vielleicht einen Geist geringeren Grades als Platon in höchste Erregung versetzt; das Zeichen des Genies aber ist es, daß Leid und Kummer seine Seele zeugend machen. Man kann wohl verstehen, wie höchst ehrenwerte Philologen unserer Zeit unter dem Eindruck der Lektüre der platonischen Schriften zu der Überzeugung kommen konnten, Platon habe sich von dem Termin der Hinrichtung des Sokrates an die eine Aufgabe gestellt, das Wesen des Sokrates zu begreifen und seinen Mitmenschen verständlich zu machen, und die Frage zu beantworten: Wie war eine solche Erscheinung wie Sokrates überhaupt möglich? Dennoch ist diese Auffassung des platonischen Schaffens eine viel zu enge. Sokrates hatte sein Leben gleichsam hingeworfen, um die Ewigkeit der sittlichen Werte zu retten; so wenig also war er geneigt, seine Individualität als solche an Stelle des Allgemeinen zu setzen. Es ist menschlich begreiflich und ein Zeugnis höchsten und innigsten Freundschaftsgefühls, wenn Platon in seinen Schriften zugleich dem Sokrates ein dauerndes Monument errichtet; aber keineswegs ist dies der letzte Zweck seines Schaffens. Wenn ein Freund von mir über eine schadhafte Brücke geht, und diese unter ihm zusammenbricht, so daß sein Sturz zugleich seinen Tod zur Folge hat, so muß ich darauf dringen, daß eine neue bessere Brücke hergestellt wird, aber ich kann sehr wohl, wenn mein Einfluß so weit reicht, zugleich darauf bestehen, daß man der Brücke zur Erinnerung an den Verstorbenen seinen Namen beilegt. Die wahre Ehrung des Verstorbenen aber, wodurch ich ihm wirkliche Dankesschuld abtrage, liegt doch nicht in dieser zuletzt genannten Äußerlichkeit (der Namengebung), sondern darin, daß ich im Dienste der Allgemeinheit für die Errichtung einer neuen und besseren Brücke sorge. Genau so hat es Platon gegenüber seinem Lehrer Sokrates nach dessen Tode gehalten. Er wußte, daß die besten und edelsten Affekte der Seele, wie Freundestreue, Liebe und Dankbarkeit nicht im Rausch der Begeisterung verpuffen dürfen, sondern daß sie für die Gemeinschaft gerettet werden müssen. Die Seele des Sokrates lebt freilich in seinen Dialogen, aber nur darum, weil in Sokrates selbst die Sehnsucht zum Ewigen lebendig war. Diese hat Platon festgehalten, sie ist in seinem eigenen Herzen so stark geworden, daß er, von der Lehre seines Meisters ausgehend, zu ganz neuen Resultaten gelangte. Er durfte sie getrost Sokrates in den Mund legen, denn er wollte nicht dessen irdisch vergängliches Abbild,

sondern sein Urbild, die Idee, geben, das heißt, er wollte zeigen, daß ein Allgemeingültiges, nicht mehr Individuelles hier in die Erscheinung getreten sei: und dies letztere, nicht aber der sterbliche Sokrates, fesselt seine Seele.

Nach dem Tode des Sokrates ging Platon mit einigen Freunden zu seinem Mitschüler Euklides nach Megara. Über die Periode seines dortigen Aufenthaltes sind wir gar nicht unterrichtet. Zeller und einige andere Philosophen wollen dem Euklides eine Ideenlehre zuschreiben; wir halten diese Anschauung für unberechtigt. Dennoch gibt es mancherlei Berührungspunkte zwischen Platon und den Megarikern. Wir werden hören, welche zentrale Stellung die Idee des Guten im System des Platon einnimmt; das Gute aber wollte auch Euklides als das einzig wahrhaft Seiende anerkennen. In der Trefflichkeit ihrer Gesinnung wird der Freundschaftsbund zwischen beiden Männern begründet gewesen sein.

Neben vielen, als Verleumdungen leicht erkennbaren Schmähungen haben wir Zeugnisse genug für die Großzügigkeit und Güte des Charakters unseres Philosophen. Eigentlich ist das einzige Tadelnswerte, was die schmähsüchtigen Schriftsteller des Altertums an Platon zu finden wußten, seine stolze und, wie sie schreiben, hochmütige Gesinnung. Sein erbitterter Feind war in dieser Hinsicht besonders Antisthenes. Wir Modernen dürfen auch diesen Gegensatz nicht zu ernst nehmen. Auf dem Gebiete der logischen und erkenntnistheoretischen Fragen besteht ja freilich zwischen beiden Denkern eine ungeheure Differenz. Allein wir mußten früher anerkennen, daß nächst Platon doch Antisthenes auf sittlichem Gebiet der treueste Schüler des Sokrates sei. Gewiß bestanden auch in der Ethik Unterschiede in der Denkrichtung Platons und des Antisthenes. Man könnte aber doch mit Recht sagen, daß das Gemeinsame überwog. Wie kam es denn aber, daß diese beiden so kerngesunden und sittlichen Menschen in eine so feindliche persönliche Stellung zueinander gerieten? Auch das dürfte nicht allzu schwer zu begreifen sein. Antisthenes lebte nicht nur mit dem Proletariat seinerzeit, sondern als ein Halbbürtiger war er ihm auch durch Herkunft verwandt. Nun muß man sich nur daran erinnern, wie schwer es die „Akademiker“ oder gar die „Aristokraten“ — die wenigen, die es allerdings in dieser Hinsicht gibt — auch heute haben, wenn sie sich mit der brennenden Sehnsucht ihres Herzens den berechtigten Wünschen des Proletariats zur Verfügung stellen, wenn sie die Sache des Volkes wahrhaft zur

eigenen machen. Das Mißtrauen, dem sie dann begegnen, ist doch auch nicht ganz unberechtigt: Wir wollen ganz von denen absehen, die sich einfach die Zeitströmung zunutze machen, und nur an die denken, welchen es wahrhaft ernst ist mit der Sache selbst — wieviele sind es denn unter ihnen, die wahrhaft die Nöte des „niederen" Volkes verstehen? Herablassung, Entgegenkommen, meinen sie, sei ihr Benehmen, wenn sie den Unterdrückten zu helfen versuchen, während sie doch nur ihre Pflicht und Schuldigkeit tun, wenn sie sich als Menschen wie die anderen bekennen. Aber kann man denn nun verlangen, daß hier die noch nach Bildung Ringenden fähig sein sollen, in allen Fällen den wahren vom falschen Freund zu unterscheiden? Platon ist freilich in seinen beiden großen politischen Hauptwerken noch bis zu einem gewissen Grad ein Vertreter des Klassenstaates, aber der Klassenstaat, den er vertritt, würde sich ganz von selbst mit der Zeit in den wahrhaft sozialen Staat verwandeln; denn die Prinzipien, auf denen er ihn aufbaut, sind sozial, und es ist nur ein zeitlich bedingter Irrtum, der sich in den Einzelausführungen geltend macht. An Sinn und Verständnis für das Allgemeinmenschliche hat es Platon wahrlich nicht gefehlt.

Jedoch wollen wir der Darstellung der systematischen Philosophie Platons nicht weiter vorgreifen. Oben sagten wir, daß wir genügend Zeugnisse hätten, die für den edlen und humanen Charakter Platons sprechen. Freilich dürfen wir uns dabei nicht auf die Lebensbeschreibung der Neuplatoniker berufen, denn bei ihnen ist Platon zu einem Idealbild, ja geradezu zu einem Heiligen geworden; hier sind Legende und Mythos am Werk. Wir haben auch die unter dem Namen Platons gehenden Briefe nicht für echt anerkannt. Daß aber in ihnen eine echte platonische Tradition häufig wirksam ist, wollen wir nicht leugnen. So denkt auch Steinhart, der auf den 13. Brief als Beweis für die Wohltätigkeit Platons hinweist. Mit Recht erinnert derselbe auch an Älian, Var. hist. 4, 9. Aber für die Bedeutung seiner Persönlichkeit spricht außerdem die Anhänglichkeit seiner Schüler: Nach seinem Tode wurde sein Geburtstag in der Akademie als ein hoher Festtag gefeiert, und sowohl Speusippos wie Xenokrates haben eine Lebensbeschreibung ihres Meisters verfaßt. Aber wenn wir alle diese äußeren Zeugnisse nicht hätten, würden wir nicht allein aus seinen Schriften den Edelmut und die Großzügigkeit Platons erkennen können? Überall tritt uns dort der Grundsatz des Sokrates entgegen: Niemand ist freiwillig böse, und der andere: Es ist besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Übrigens spricht auch das von Diog. Laert. überlieferte Testament zu seinen Gunsten.

Schleiermacher hat von Sokrates gesagt, er habe die Idee des Wissens entdeckt; aber die organische Form des Wissens ist das System. Ein System hat Sokrates nicht besessen, zu diesem Range ist die Philosophie erst durch Platon und Aristoteles erhoben worden. Wir wissen, wie einseitig sich auch die kleinen Sokratiker in ihren Untersuchungen auf die ethischen Probleme beschränkten. Platon aber hat von vornherein seinen Blick auf das gesamte Gebiet des menschlichen Wissens gerichtet. Er war weit entfernt, seine Philosophie, wie es manche moderne Beurteiler noch immer zu glauben scheinen, bloßer Inspiration oder Intuition folgend, ins Blaue hinein zu erschaffen. Schon frühzeitig wird er sich mit Mathematik befaßt haben und Theodoros von Kyrene war hierin vermutlich sein Lehrer (Diog. Laert. III 6). Nach dem Zeugnis des Proklus (in Euklid. 66, 8 Frdl.) galt Platon auch selbst als ein sehr tüchtiger Mathematiker; so soll er z. B. die analytische Methode in die Mathematik eingeführt haben, welche im Grunde ja auch nichts anderes ist als die Anwendung der philosophischen Methode der Hypothesis auf die Mathematik. Über die Stellung Platons zur Mathematik muß später noch gesprochen werden: hier genügt es, darauf hinzuweisen, daß er auf diesem Gebiete Schüler hat, wie den Menächmus, der zuerst die Kegelschnitte einer wissenschaftlichen Untersuchung unterwarf. Neben der Mathematik wurden später in der Schule des Platon aber auch die der Mathematik zugänglichen Naturwissenschaften nicht vernachlässigt; war doch z. B. der berühmte Mathematiker und Astronom Eudoxos einer seiner Schüler.

Ehe wir indessen von dem Schulbetrieb in der Akademie hier einiges sagen, müssen wir zunächst die äußeren Lebensschicksale Platons noch etwas verfolgen. Ob Platon nach dem Aufenthalt in Megara noch einige Zeit in Athen geweilt und vielleicht in diesen Tagen schon seine Lehrtätigkeit begonnen hat, wissen wir nicht sicher. Um das Jahr 390 v. Chr. etwa trieb ihn sein Wissensdurst in die Fremde. Man hat früher alle Reisen Platons angezweifelt. Von dieser Hyperkritik ist man heute zurückgekommen. Platon war höchst wahrscheinlich in Kyrene und Ägypten. Was freilich die späteren Schriftsteller von dem Einfluß der uralten Weisheit der Ägypter auf Platon erzählen, dürfen wir nicht zu ernst nehmen. Man kann ja unmöglich heute mehr leugnen, daß die Anfänge der griechischen Kunst und Wissenschaft u. a. auch nach Ägypten

weisen. Ein Thales z. B. hat sowohl die Sonnenuhr als auch einige ganz elementare geometrische Lehrsätze von Ägypten mitgebracht. Aber wie sich die griechische Kunst sehr bald von dem Einfluß der Ägypter (der aber zweifellos nicht der einzige und nicht einmal der bedeutendste war) emanzipiert hat, und einen ganz eigenartigen, dem reichen Wesen des Griechentums entsprechenden Ausdruck gewann, so ist es auch mit der griechischen Wissenschaft und speziell mit der Philosophie gegangen. Es ist kaum glaublich, daß Platon bei den „ägyptischen Weisen und Priestern" noch besonders tiefe und neue Weisheit holen konnte. Aber Ägypten war nun einmal für die Griechen das Geheimnisland und das kann man wohl begreifen wegen der Fremdartigkeit der dortigen Kultur. Weit wichtiger wurden für Platon die Reisen nach Großgriechenland und Sizilien. Er lernte auf dieser Reise in Tarent den Pythagoreer Archytas kennen und wurde durch ihn vielleicht noch tiefer in die pythagoreische Philosophie eingeführt, als das ein Kebes und Simmias in Athen vermocht hatten. Entscheidender noch war, daß er vermutlich durch Archytas mit Dion, dem Schwager des Selbstherrschers Dionysios von Syrakus bekannt wurde. Mit Dion verband Platon sein ganzes Leben hindurch eine enge und herzliche Freundschaft. In Platon lebte, wie wir das schon früher betont haben, die Überzeugung, daß sich die Ethik in Politik umsetzen müsse. Nun entstand in ihm der Wunsch, durch die Vermittlung des Dion vielleicht den Tyrannen Dionysios für seine politischen Pläne zu gewinnen. Es war dies einer der größten Irrtümer seines Lebens, der aber seinem Charakter nur zur höchsten Ehre gereicht. Welches Vertrauen mußte er doch in das Menschengeschlecht setzen, wenn er hoffen konnte, einem Autokraten, dessen Herrschaft ganz auf Gewalt und Macht beruhte, den Sinn für seine reinen und sittlichen Ideen beizubringen. Grundsätzlich geht ja der Selbstherrscher zu allen Zeiten darauf aus, sofern er überhaupt über eine gewisse geistige Kultur verfügt, Kunst und Wissenschaft in den Dienst seiner eigenen Person zu zwingen. So war es vermutlich auch bei Dionysios, an dessen Hof denn freilich ein geschmeidiger Mann wie Aristipp besser paßte als Platon, der den Grundsatz vertrat, entweder sollten die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige sein. Es war dem Platon ganz und gar nicht darum zu tun, wie wir noch später zeigen werden, mit schönen Redensarten eine Rechtfertigung der absoluten Monarchie zu geben. Seine Meinung war vielmehr, daß der wahre Selbstherrscher die Philosophie, das heißt die Vernunft sein sollte, und dafür scheint nun ein

Mann wie Dionysios begreiflicherweise gar keinen Sinn gehabt zu haben. So erregte denn Platon bald den Unwillen des Tyrannen und dieser übergab ihn dem spartanischen Gesandten Pollis, der ihn in Ägina als Sklaven verkaufte. Dem Kyrenaiker Anniceris, der das Lösegeld für ihn gab, verdankte er die Freiheit (Diog. Laert. III 19 nach Favorinus). Vielleicht ist Platon 388 nach Athen zurückgekehrt. Zuerst hielt er nun Vorträge im Gymnasion der Akademie. Er kaufte dann ein kleines Grundstück in der Nähe, wo später seine Schule heimisch wurde. Die Akademie hatte einen Altar der Musen und des Eros und es ist gewiß, daß die von Platon gegründete wissenschaftliche Genossenschaft (wie alle derartigen Vereinigungen in Griechenland, z. B. die verschiedenen Ärzteschulen und die philosophisch-politische Vereinigung der Pythagoreer) einen stark religiösen Einschlag hatte. Daß der Altar gerade dem Eros heilig war, ist tief in dem Wesen und der Gesinnung Platons begründet. Der Eros Platons ist nicht etwa Vertreter der bloß sinnlichen Liebe, sondern ein allgemein menschlicher Trieb zum Ewigen, Wahren, Schönen und Guten, der durch die Vernunft vergeistigt wird. Freundschaft, Liebe und Wissensdurst verschmelzen in ihm und machen ihn zu einem Dämon, der das Menschliche mit dem Göttlichen verbindet. Die törichte Vorstellung, die sich in halbgebildeten Kreisen von der platonischen Liebe festgesetzt hat und über die sich auch Heine in seinem bekannten Gedicht lustig macht[1]), muß man freilich, wenn man Platon gerecht werden will, ganz fernhalten. Bei der Darstellung der systematischen Lehre müssen wir noch einmal auf den Begriff des platonischen Eros zurückkommen. Der Eros wird von Platon bildlich als ein Dämon bezeichnet und das allein hätte diesen Begriff schon vor der bleichsüchtigen Auffassung schützen sollen, der er verfallen ist.

Was den Unterrichtsbetrieb in der Akademie angeht, so sind wir darüber nur sehr mangelhaft unterrichtet. Sicherlich hat es sich aber nicht nur um gelegentliche Vorträge gehandelt oder um Diskussionen und Disputationen, wie Sokrates sie allerorten in der Stadt hervorzurufen pflegte. Wenn das Ganze sich auch im Rahmen eines Freundschaftsbundes, der den Göttern geweiht war, abspielte, so haben wir

[1]) Der Anfang des Gedichts lautet:

Sie saßen und tranken am Theetisch
Und sprachen von Liebe viel.
Die Herrn die waren ästhetisch,
Die Damen von zartem Gefühl.

Die Liebe muß sein platonisch,
Der dürre Hofrat sprach.
Die Hofrätin lächelt ironisch,
Und dennoch seufzet sie „Ach".

es dennoch mit einem wissenschaftlichen Institut zu tun, welches allerdings mit unseren modernen Akademien gewiß nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit hatte. Wollte man recht pedantisch sein, so könnte man sagen: Platon hat vermutlich nebeneinander Kollegs und Übungen gehalten. Aber daß es dabei nicht so zuging wie auf unseren Akademien und Universitäten, geht ja schon aus dem Begriff des Freundschaftsbundes, der Lehrer und Schüler verband, hervor. An gewissen Tagen vereinigten sich beide zu Symposien, in denen es vielleicht ähnlich hergegangen ist wie in dem Gastmahl des Agaton, wie es uns Platon in seinem Symposion geschildert hat. (Daher denn auch ein moderner Gelehrter v. Sybel in dieser Schrift Platons geradezu ein Programm der Akademie hat sehen wollen.) Natürlich war Platon nicht der einzige, der als Lehrer auftrat, mochten die übrigen Lehrer ihm gegenüber auch das Verhältnis als Schüler beibehalten. Ein Aristoteles, Eudoxos und andere haben sicherlich schon zu Lebzeiten des Platon selbst in der Akademie Vorträge gehalten. Neben die Lehrtätigkeit trat bei Platon aber von vornherein die schriftstellerische Tätigkeit. Nachdem er einmal den poetischen Jugendträumen entsagt hatte, suchte er sehr bald seine philosophischen Ideen schriftlich niederzulegen. Die ersten der sogenannten sokratischen Dialoge des Platon (vgl. oben) läßt Wilamowitz-Moellendorff sogar noch zu Lebzeiten des Sokrates entstanden sein. Vielleicht hat Platon die Ausarbeitung seiner Dialoge in der Einsamkeit seines am Kephissos gelegenen Landgutes vollzogen. Was die Methode seines mündlichen Unterrichts, in dem, was wir oben Übungen nannten, angeht, so haben wir davon vielleicht eine Probe in seinem Menon. Sicherlich ist es ihm nie darauf angekommen, fertige, absolute, in sich abgegrenzte Erkenntnisse zu überliefern, sondern nach dem Beispiel seines Lehrers Sokrates wollte er die Seele zur Selbsttätigkeit erwecken.

Wenn auch die ganze Schule durch Bande der Freundschaft eng verbunden war, so gab es doch auch hier sicherlich Abstufungen im Verhältnis der Intimität zwischen Freund und Freund. Besonders nah hat wohl Platon Speusippos, der Sohn seiner Schwester, Potone gestanden, den er auch zum Leiter der Schule für seinen Todesfall bestimmte. Nicht so eng scheint er mit dem größten seiner Schüler befreundet gewesen zu sein, nämlich mit Aristoteles. Und das läßt sich sehr wohl begreifen. Wir brauchen dem häßlichen Klatsch gar keinen Glauben zu schenken, der sich in bezug auf das Verhältnis der beiden großen Männer bei den alten Schriftstellern schon breit macht; feind-

selig war es gewiß nicht, aber doch kühl[1]). Was wurde nicht alles erzählt, um den Charakter des einen oder des anderen der beiden Philosophen im schlechten Lichte erscheinen zu lassen! Älian (Var. hist. III 19) weiß zu berichten, daß Aristoteles dem Platon durch die Vernachlässigung seines Äußeren mißfallen hätte. Des weiteren, Aristoteles habe den 80jährigen Platon mit einer Menge Schüler gleichsam überfallen, in der Stunde und den gedächtnisschwachen so durch seine Fragen in die Enge getrieben, daß ihm Platon den Platz als Schulhaupt überlassen mußte. Speusippos habe dann erst Platon wieder in seine Würde eingesetzt. Das ist natürlich alles törichtes Gerede, denn so scharf Aristoteles Platon in seinen Schriften kritisiert, so versagt er ihm doch nirgends die ihm gebührende Achtung. Aber beide waren doch zu sehr gegensätzlich in ihrer Veranlagung, als daß sie hätten ein wirklich inniges Verhältnis zueinander gewinnen können. Platon soll Aristoteles halb spöttisch, aber halb doch auch anerkennend den Leser genannt haben. In der Tat schmeckt die Philosophie des Aristoteles stark nach Buchweisheit, während in der Philosophie Platons die Seele Gottes selbst zeugend geworden zu sein scheint.

Wir hörten früher, daß Platon auf seiner Reise nach Großgriechenland, vielleicht durch seinen Freund Dion ermutigt, den Versuch machte, den Tyrann von Syrakus für seine politischen Pläne zu gewinnen und wie dieser Versuch scheiterte. Was bei Dionysios I. nicht gelungen war, konnte vielleicht unter Dionysios II. glücken, so dachte Platon, zumal dieser, der älteste Sohn Dionys I., in engem Verkehr mit Platons Freund, Dion, stand und offenbar reiche, geistige Anlagen mit zur Welt gebracht hatte. So ließ sich denn Platon durch seine Freunde noch einmal bewegen, zu gleichem Unternehmen wie früher nach Sizilien zu schiffen. In Wahrheit war die Sache natürlich genau so aussichtslos wie das erstemal. Die Vorliebe der Selbstherrscher für Wissenschaft und Kunst geht, wie wir schon früher ausführten, zumeist gerade so weit, als sie dadurch eine Verherrlichung ihrer eigenen Person erwarten können (vgl. die Darstellung bei Wilamowitz-Moellendorff Plato Bd. I, S. 537ff). Dionysios zerfiel bald mit Dion, damit war natürlich auch die Mission Platons zu Ende, wenn dieser auch vielleicht noch einige Zeit nach diesem Ereignis in Syrakus geweilt hat. Im Frühjahr 361 ging Platon,

[1]) Man findet eine Zusammenstellung der Anekdoten über das Verhältnis von Platon und Aristoteles in P. Bayle's Dictionaire hist. et crit., Bd. I, Rotterdam MDCCXX, S. 322, Anm. E.

vielleicht sogar auf Einladung des Dionys II., ein drittesmal nach Syrakus in der Hoffnung, eine Aussöhnung zwischen Dionysios und Dion herbeiführen zu können. Vergeblich! Er mußte auch diesmal unverrichteter Sache umkehren. Dion hatte mittlerweile das spartanische und athenische Bürgerrecht erworben und in lebhaftem Verkehr mit den Freunden von der Akademie gelebt. Es blieb ihm nun nichts anderes mehr übrig, wenn er die Hoffnung nicht aufgeben wollte, bessere Zustände in seiner Heimatstadt herbeizuführen, als den Weg der Revolution und der Gewalt zu beschreiten. In den Wirren dieser Revolution ist Dion umgekommen und was für Platon das Erschütternde dabei war: Es scheinen Schüler oder wenigstens Freunde der Akademie gewesen zu sein, die an der Ermordung Dions beteiligt waren (Kallippos).

Platon zog sich von nun an von der praktischen Tätigkeit in der Politik völlig zurück. Doch wird berichtet, daß einige der Schüler der Akademie sich auch weiterhin politisch betätigten. Das Mitglied der Akademie, Phormio, soll den Eleern, Menedemus den Pyrrhäern Gesetze gegeben haben [1]).

Aus Platons letzten Lebensjahren, in denen er sich wieder ganz der Lehrtätigkeit und Schriftstellerei widmete, stammen so tiefsinnige Werke wie Parmenides, Sophistes, Philebus und die Gesetze. Was von dem Prunk seines Begräbnisses erzählt wird, ist ganz offenkundig legendarisch. Er ist im Jahre 347 zu Athen gestorben und in aller Stille beigesetzt worden. Seine Jünger freilich ehrten sein Gedächtnis, indem sie seinen Geburtstag immer als Festtag begingen. Immer mehr wuchs seine Persönlichkeit in den Schriften seiner Anhänger ins Heroische und der Neuplatonismus hat, wie wir später noch mit einigen Worten erwähnen wollen, ihm geradezu göttliche Ehren zugebilligt.

Wenn man, ein Buch Platons in der Hand, sich der Anfänge der griechischen Philosophie erinnert, so weit sie uns bekannt sind, so erscheint das, was man liest, fast unbegreiflich. Gleichgültig, ob man an die Sprache oder an den Inhalt der Aussage denkt; der Unterschied zwischen dem, was die Primitiven zu geben haben und dem, was wir bei Platon vorfinden, ist so ungeheuer, daß man schwer verstehen kann, wie er sich in einer relativ doch so kurzen Zeit vollziehen konnte. Welch eine Arbeit des griechischen Geistes an sich selbst liegt zwischen den stammelnden,

[1]) Vgl. E. Zeller, Philosophie der Griechen II, 1, 4. Aufl., S. 420, Anm. 1.

halb mythischen Worten eines Thales, Anaximander usw. auf der einen Seite und der schwungvollen, dichterischen und doch wissenschaftlichen Sprache Platons! Bei Thales ist die Welt noch voll Dämonen, Willkür und Laune beherrschen die Welt, und nur ganz von ferne zeigt sich das Bestreben nach einer einheitlich wissenschaftlichen Grundlegung der Welterkenntnis. Die wenigen Worte der ersten Philosophen, welche zu Fachausdrücken geworden sind, haben bei ihnen noch eine so schwankende Bedeutung, daß man leicht sieht, sie müssen den Charakter wissenschaftlicher Terminologie viel später erst angenommen haben. Es genügt etwa an das Apeiron und seine Bedeutung bei Anaximander, Anaximenes und den Pythagoreern zu erinnern. Dagegen hat Platon schon eine vollständig ausgebildete wissenschaftliche Terminologie: Eidos (Begriff), Idee, Teilhabe, Hypothesis usw. Besonders augenscheinlich wird aber der gewaltige Fortschritt, wenn man an das Verhältnis der Philosophen zum populären Mythos denkt. Das Schicksal bedeutet bei Anaximander eine dunkle, mythische Macht, der die Seelen der Menschen wie alle Dinge rettungslos preisgegeben sind, bei Platon dagegen vermag Lachesis selbst im Jenseits die Willensfreiheit des Menschen nicht aufzuheben (Staat, 617 D—E). Es ist hier noch nicht der Ort, über das Verhältnis Platons zum Mythos im einzelnen zu sprechen. Nur soviel sei gesagt, um die Differenz zwischen den Primitiven und Platon recht deutlich hervorzuheben, daß Platon im Gegensatz zu den älteren Philosophen die völlige Freiheit über den Mythos gewonnen hat.

Die Urväter der griechischen Philosophie hatten ebensowenig Freiheit den Dingen gegenüber wie dem Schicksal. Soviel auch von der Seele des Menschen die Rede ist; sie wissen noch nicht um ihr Wesen, denn sie geben es an die Dinge preis. Allmählich, ganz allmählich ändert sich das Verhältnis, und es genügt, an die großen Etappen auf dem Weg bis zu Platon zu erinnern, um zu erkennen, daß es sich bei dem Auftauchen der Riesengestalt Platons dennoch nicht um ein Wunder handelt. Wenn ein Empedokles noch naiv den Sinnen vertraut und höchstens den einen Sinn zur Korrektur des anderen zu Hilfe ruft, so hat doch bereits Heraklit die Ehrlichkeit der Sinne angezweifelt. Er stützt sich auf den Logos, aber dieser Logos trägt selbst noch das schwere Erdenkleid der Sinnlichkeit. Dennoch: Er deckt die Relativität aller sinnlichen Wahrnehmung auf, das Sinnliche gerät gleichsam in Schwanken und Bewegung und der Logos vermag nicht zu verhindern, daß alles Sein sich in Werden auflöst. Es erscheinen aber die Eleaten, an ihrer

Spitze Parmenides, und rufen dem gespenstischen Treiben ein Halt zu. Jetzt sind es nicht mehr die sinnlichen Erscheinungen, in denen die Wahrheit des Seins gesucht wird, nur im Denken findet das Sein seine Heimat. Der größte Philosoph nächst den Eleaten ist unter den Vorläufern des Sokrates und Platon dann Demokrit. Den Eleaten waren aus Furcht vor den Dingen die Dinge verloren gegangen. Aber Demokrit versucht eine Begründung der Natur und zwar aus dem Quellpunkt und Ursprung der Vernunft selbst. Allein man verstand ihn nicht, vielmehr man mißverstand ihn. Wenn die ersten Philosophen Sklaven der Dinge waren, so sollte bei den Sophisten das einzelne Individuum Träger der Welt werden. Parmenides hatte sich ängstlich von der Welt in die eigene Seele zurückgezogen, ein Protagoras dagegen sagte: Ich, der einzelne, bin das Maß aller Dinge, das heißt, die Welt besteht überhaupt nur in mir, in meiner Seele. Das beste Wesen des Griechentums, ja der Menschheit, stand auf dem Spiel: das Gesetz der Natur und die Gemeinschaft der Menschheit waren bedroht. Nun aber erschien Sokrates wie ein Bote des Ewigen und fragte nach dem Allgemeinen, nach dem, was die Dinge unter sich und was die Menschen untereinander verbindet und warf durch diese Frage allein schon die ganze Sophistik über den Haufen. Die Identität zwischen Denken und Sein ward nun fester begründet als bei den Eleaten, denn er suchte sie im Begriff.

Aber ist der Begriff nicht auch etwas Subjektives, ein Erzeugnis und Besitztum der individuellen Menschenseele? Die so genannten kleinen Sokratiker, ein Antisthenes und Aristipp, leugneten daher die Weisheit des Sokrates und glaubten wieder fest an die handgreifliche Realität der Dinge und an die Sinnlichkeit als einzige Quelle der Erkenntnis der Welt. Sophisten waren sie nicht mehr, sie wollten, wenigstens auf sittlichem Gebiet, irgend eine Form der Gemeinschaft unter den Menschen begründen. Und um das zu erreichen, fielen sie auf dem theoretischen Gebiet auf eine längst überwundene Stufe philosophischer Erkenntnis zurück. Sie wurden Sensualisten. Das Unkraut des Sensualismus auszurotten, hatte selbst die machtvolle Persönlichkeit und Lehre eines Sokrates nicht genügt. Hierzu bedurfte es des Auftretens Platons.

Zwei Umstände machen es begreiflich, daß die Entwickelung so verlief. Das Mißverständnis des sokratischen Begriffs als einer bloß subjektiven Erscheinung, wie wir es oben angedeutet haben, erklärt sich erstens daraus, daß Sokrates die Natur vernachlässigte und ganz einseitig der Seele und Sittlichkeit des Menschen nachforschte. Dann mußte

doch der Begriff etwas rein Subjektives sein, er konnte unmöglich eine dauernde Gemeinschaft begründen unter den Menschen, wenn er nicht einmal gut genug war, die Dinge miteinander zu versöhnen. Zweitens hatte Sokrates den Begriff als Frage entdeckt. Nicht Rast noch Ruh schien die sokratische Methode der Seele zu vergönnen, war wirklich einmal eine Definition, das heißt ein Begriff irgend einer Tugend gefunden, so wies Sokrates selbst auf das Problematische in der Definition und im Begriff hin, und zeigte, daß man allenfalls den Weg zur Erkenntnis, nicht aber die Erkenntnis selbst gefunden habe. Kam das denn nicht schließlich auf eine bloß subjektive Spielerei des Geistes hinaus?

Aber Platon hatte Sokrates besser verstanden; die Unterredung der Seele mit sich selbst, welche den kleinen Sokratikern als bloßes Spiel erschien, erkannte er als wissenschaftliche Methode der Erzeugung des Seins. Dies ist die berühmte platonische Dialektik, denn so nannte er seine Methode. Was ist das wissenschaftliche Denken? „Eine Unterredung der Seele mit sich selbst über den Gegenstand ihrer Betrachtung." Sie fragt und antwortet sich selbst, bejaht und verneint und kommt so zu Vorstellungen, indem sie mit sich selber spricht (Theätet 189 E). Aber kommt die Seele damit wirklich zum Sein? Wird nicht vielmehr das ganze Verfahren des Sokrates in dieser Weise durch Platon noch mehr subjektiviert, zumal er gerade an dieser Stelle von der Doxa, der Meinung, als der Vorstellung spricht? Wenn es allerdings bei dieser Erklärung der Dialektik sein Bewenden hätte, so wäre dieser Einwand berechtigt. Wir werden aber bald nähere Bestimmungen kennen lernen, die jeden Zweifel des Subjektivismus ausschließen. Mit dem, was Platon an der oben angeführten Stelle aussagt, hat er in der Tat noch nicht viel mehr getan, als die sokratische Mäeutik in die Seele des Forschers selbst verlegt. Der andere, den Sokrates anzusprechen pflegte, um ihm zur Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen zu verhelfen, bin ich, wenn ich auf den Spuren Platons wandere, selbst, oder wenn ich von dem Individuum dabei absehe, so handelt es sich um die Bewegung des wissenschaftlichen Geistes, die sich in Frage und Antwort vollzieht. Durch die Sophisten und durch mittelalterliche Denker ist freilich der edle Begriff der Dialektik später in Mißkredit gekommen. Für Kant z. B. bedeutet die Dialektik eine Kunst trügerischen Scheins, welche entsteht, wenn man die unendliche Aufgabe seiner Ideen behandelt, als ob man es mit konstituierenden, die Natur erklärenden Begriffen zu tun hätte. Auch heute noch versteht

man im populären Bewußtsein unter einem Dialektiker einen spitzfindigen und gewissenlosen Logiker, der es sich, um mit Aristophanes zu reden, zur Aufgabe gemacht hat, die gute Sache zur schlechteren und umgekehrt zu machen. Und doch hat nicht nur bereits Platon diese Art von Menschen mit grimmigem Haß verfolgt, sondern es haben auch nach dem Vorbilde Platons Philosophen der neueren Zeit, Philosophen wie Hegel, Schleiermacher und andere den Begriff der Dialektik in die ihm gebührende Würde wieder eingesetzt.

Den Begriff der platonischen Dialektik näher erläutern heißt, Platons Philosophie vortragen. Schon Sokrates hatte in seinen Untersuchungen sich nie begnügt mit der Aufzählung einzelner Fälle. Wenn er nach der Tapferkeit, der Schönheit usw. fragte, und sein Mitunterredner nannte ihm ein Verhalten, das für tapfer galt oder er wies ihn auf ein einzelnes schönes Ding hin, so gab er sich damit nicht zufrieden, sondern er antwortete ihm: Wir wollten ja wissen, was das Schöne, die Tapferkeit usw. an sich sei. Mit anderen Worten, er suchte den Begriff (Eidos). Auch Platon sucht den Begriff, aber als Idee. Die Unterredung der Seele mit sich selbst hat also ein Ziel, das weit über die Vorstellung hinausliegt. Sie will das Sein erreichen, denn vom Sein oder was dasselbe ist, von der Wahrheit nährt sich und lebt die Seele [1]). Wir haben freilich hier etwas leichtfertig ausgesprochen, daß für Platon das Sein und die Wahrheit dasselbe sei. Wenn diese Identität auch als gültig nachgewiesen werden kann, so beruht sie, im Grunde genommen, allerdings selbst auf einer Identität, die noch höher hinauf gesucht werden muß, nämlich in der Idee des Guten, von der Platon sagt, sie läge jenseits des Seins [2]). Daß die Seele ihr Wesen im Sein hat, hat bei Platon einen psychologischen und einen logischen Sinn. Nur diesen letzteren dürfen wir vorläufig hier in Betracht ziehen. Um das Sein ist es in der Erkenntnis zu tun, die Dialektik ist also weit entfernt davon, die eigene oder eine fremde Seele bloß überreden zu wollen, es kommt ihr auf die Überzeugung und damit auf den Vollzug der Identität von Denken und Sein an. Denn in der Tat: so einfach wie bei Parmenides liegen die Dinge bei Platon nicht mehr. Dieser und die Eleaten überhaupt nahmen die Identität zwischen Denken und Sein

[1]) Vgl. Phädr. 247 D ff. Staat 508 D—E.

[2]) Staat 509 B ff. Wir bemerken hier, daß wir in Zukunft nur die wichtigsten Belegstellen angeben werden und verweisen im übrigen auf Natorps gründliches Verzeichnis am Ende seines Werkes: Platons Ideenlehre.

als ein Gegebenes, Daseiendes hin. Aber gerade darum verloren sie auch die Natur, denn diese enthält eine unendliche Aufgabe, die das Denken in keiner endlichen Zeit restlos zu bewältigen vermag. Eben deswegen wird aber auch die Identität zwischen Denken und Sein bei Platon selbst zu einer unendlichen Aufgabe. Eine Ahnung davon findet sich schon bei Sokrates, indem auch bei ihm jeder Begriff eine neue Frage in sich birgt. Dann aber kann ja kein Begriff der letzte sein und damit enthüllt sich der Begriff als Idee, als Hypothesis.

Zunächst also bedeutet die Idee, durch welche wir zu der ewigen Seelennahrung der Wahrheit fortzuschreiten hoffen können, gar nichts anderes wie bei Sokrates auch: Die Zusammenschau der vielen Erscheinungen in den einen Begriff[1]. Wir wollen diese nüchterne Erklärung nicht vergessen, wenn wir später von der Beurteilung der platonischen Mythen zu sprechen haben. Es soll schon vorwegnehmend gesagt sein, daß in dieser Zusammenschau auch ein ästhetisches Moment steckt. Dies alles interessiert uns hier aber noch nicht, sondern wir haben vorläufig bei dem rein logischen Gehalt der platonischen Idee zu verweilen. Der ist groß genug, man kann ihn nicht mit einem Satz ausschöpfen. Sie ist als Hypothesis ein „Prädikat möglicher Urteile", könnte man mit Kant sagen. Sie ist also vor allen Dingen nichts Gegebenes, das außerhalb der erkennenden Vernunft in einem Wolkenkuckucksheim fertig existierte, sondern sie wird durch die Zusammenschau des Denkens erzeugt, „denn das ist es, was wir Idee nennen". Aber auch diese Zusammenschau hat Rechenschaft abzulegen (z. B. Phäd. 76 B). In diesen kurzen Worten „Rechenschaft ablegen" steckt der tiefe Ernst, der ganze Reichtum und die hohe Bedeutung des platonischen Idealismus. Konnten ein Schelling, ein Baader, konnten die Schüler Hegels (denn den Meister selbst darf man hier nicht nennen) von ihren „Ideen Rechenschaft ablegen"? Was heißt aber das: Rechenschaft ablegen? Die Idee als Hypothesis schwebt nicht in einem unsicheren Jenseits, sondern sie ist auf die Erfahrung und auf die Wissenschaft bezogen. Rechenschaft von einer Hypothesis ablegen bedeutet, den Nachweis führen, daß sie mit Vernunft und Erfahrung in Übereinstimmung steht, oder wie Kant von seinen Kategorien sagt, daß sie Erfahrung erst möglich macht. Der Satz oder der Begriff, der zugrunde gelegt wird, muß haltbar sein. (Phädon 100 A. Die zahlreichen Stellen, wo sowohl der Begriff der

---

[1]) Vgl. Phädr. 249 B.

Hypothesis wie des Rechenschaftgebens vorkommen, findet man in Natorps Index zu seinem Platonwerk sorgfältig zusammengestellt auf Seite 451 und 455.) Die platonische Idee bedeutet also ihrem logischen Gehalt nach zunächst nichts anderes als die oberste, aus dem Denken selbst erzeugte Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Dies wird ganz besonders klar in den reifsten Schriften Platons, dem Parmenides und dem Sophistes. Im Sophistes z. B. werden verschiedene Voraussetzungen in bezug auf das Sein und das Nichtseiende gemacht und dann wird in streng logischer Deduktion untersucht, was sich aus diesen Voraussetzungen ergibt. Ausdrücklich bedient sich dabei Platon ständig des Wortes Hypothesis oder ὑποτίθημι[1]). Wie kommt aber das Denken zur Hypothesenbildung? Geschieht sie nach Willkür ins Unbestimmte hinein? Keineswegs, sondern indem wir diese Frage stellen, kommen wir wieder zu einer näheren Charakteristik der Methode der Hypothesis.

Zuerst muß bemerkt werden, welch großer Fortschritt in dem Begriff der Idee als Hypothesis gegenüber dem sokratischen Begriff (Eidos) besteht. Wenn Sokrates das Wahre, Schöne, Gute an sich suchte, so meinte er eben mit dem Ziel der Untersuchung eine unwandelbare, in sich unveränderliche Art des Seins. Diese muß doch existieren, sie muß doch da sein, so schwer es auch sein mag, sie zu erreichen und auszusprechen. Das erstere, nämlich, daß es sich um das Unwandelbare, Ewige beim Begriff handele, würde Platon zugeben, nicht aber, daß dieses in absoluter Gegebenheit irgendwann und irgendwo existiere. Diesen Unterschied betont gerade der Ausdruck Hypothesis. Kant spricht in der Kritik der reinen Vernunft gelegentlich von der intelligibelen Zufälligkeit der Erfahrung. Im Anblick der Idee wird sogar das Sein der Wissenschaft zufällig. Ist es Sokrates gelungen, auch nur einen der Begriffe, nach denen er suchte, so zu definieren und festzulegen, daß wir ihm wirklich die Unwandelbarkeit des Seins zuschreiben dürfen, welche er doch für den Begriff suchte? Aber vielleicht führt das nur daher, daß sich Sokrates nur um das sittliche Sein bemühte. Wie aber die sittlichen Begriffe nach Zeiten, Völkern und Ländern variieren, das ist nachgerade auch dem krassesten Dogmatiker klar geworden. Verhält es sich nun mit den Begriffen, welche das natürliche Sein begründen sollen, anders? Thales hatte das Wasser, Anaximenes die Luft zum Grund-

[1]) Für das Verbum vgl. Soph. 237 A, 238 D—E u. a. O., für das Substantiv 244 C.

prinzip alles natürlichen Seins erklärt. Pythagoras rief die Zahl zu Hilfe und Parmenides leugnete gar die Realität der Sinnenwelt überhaupt. Ist es denn nach Platon und Aristoteles anders geworden? Erleben wir nicht heute durch die Einsteinsche Relativitätstheorie eine der gewaltigsten Umwälzungen in der Anschauung vom Wesen der Natur, die die Geschichte der Wissenschaft überhaupt kennt?

Das erste also, was wir aus dem Begriff der Idee als Hypothesis lernen, ist: Die Natur bedeutet keine absolute Gegebenheit, sie wächst an und mit der erkennenden Vernunft. Die Philosophen nennen das auch die Korrelativität zwischen Subjekt und Objekt[1]). Man kann wahrlich verstehen, warum Platon und Aristoteles den Affekt der schaudernden Verwunderung als das bezeichnen, was die Seele zur Philosophie hinführt. Denn in der Tat jetzt scheint ja die Welt wie das Leben der intelligibelen Zufälligkeit preisgegeben zu sein! Die Logik löst den Gegenstand der Erkenntnis, wie es scheint, in problematisches Sein auf. Aber nicht besser ergeht es, wie wir später hören werden, dem Ich und der Seele. Aber dieser kühne Schritt, der einen tapferen Geisteskämpfer erfordert, muß in der Tat gemacht werden, wenn man Philosoph sein will. Ein moderner Denker, der freilich später selbst ziemlich kläglich an der Klippe des Dogmatismus gestrandet ist, Herbart, hat den Ausspruch getan, daß jeder echte Philosoph zuerst Skeptiker sein müsse, daß aber auch keiner, der ewig Skeptiker bliebe, es zur Würde eines wahren Philosophen brächte. Es gibt aber eben etwas, daß höher steht als Skeptizismus und Dogmatismus und das ist kritische Philosophie. Der Urheber dieser Philosophie ist Platon durch seine Methode der Hypothesis.

Wir sagten schon früher, daß für Platon wie für Sokrates das Ziel der Dialektik in der ewigen, dem Wandel des Sinnlichen entzogenen Idee liegt. Aber Platon ist sich dessen voll bewußt, daß dieses Ziel auch auf dem Gebiete der Naturerkenntnis kein daseiendes, gegebenes ist. Die Idee hat, wie er sich gelegentlich ausdrückt, die Aufgabe, die Phänomene der sinnlichen Wahrnehmung zu „retten". Daher würde der Begriff erst dann zur vollkommenen Idee werden, wenn er geeignet

[1]) Ich habe diesen Gedanken des korrelativen Wachstums von Subjekt und Objekt für die gesamte Kultur in meiner allgemeinen Gesch. d. Philosophie (Osterwieck 1920 f.) durchzuführen versucht. Für das Gebiet der platonischen Psychologie entwickelt neuerdings ähnliche Gedanken Barth in seiner Schrift: Über die Seele bei Platon.

wäre, alle nur denkbaren und möglichen Phänomene zu retten. Was soll dieser sonderbare Ausdruck des Rettens der Phänomene bedeuten? Er gewinnt erst dann Sinn und Bedeutung, wenn man die Identität von Denken und Sein als Ziel und als Aufgabe der Erkenntnis zugibt. Sie ist nicht gegeben, sie ist aufgegeben. Wann sagen wir denn, daß wir ein Phänomen, eine Erscheinung, eine sinnliche Wahrnehmung erkannt haben? Offenbar wenn wir alle ihre Ursachen kennen, das heißt, wenn wir sie erzeugen, wenn wir sie wieder herbeiführen können. Aber vermögen wir das auch nur bei der einfachsten und scheinbar am leichtesten zu begreifenden Erscheinung? Bleibt nicht immer ein problematischer Rest, der beweist, daß der Begriff, mit dem wir der Erscheinung Herr werden wollten, zu klein war? Damit aber ist der Begriff in die Hypothesis übergegangen. Nur das Vernünftige ist seiend; ein Sein, daß sich den Gesetzen der Vernunft entzöge, wäre ein Sein, das weder den Gesetzen der Identität, der Substanz usw. entspräche, noch auch das Prädikat des Seins überhaupt verdiente, denn auch das Sein ist ein Begriff der Vernunft. Nun denn, wir erdenken derartige Begriffe, um die Erscheinungen zu retten, das heißt, um sie den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen. Als solche Gesetze, als solch grundlegende Hypothesen und Ideen stellt Platon z. B. im Parmenides und Sophistes die folgenden Gegensatzpaare auf: Einheit — Vielheit (Identität — Verschiedenheit), Ähnlichkeit — Ungleichheit, Stillstand — Bewegung, Sein — Nichtsein. Namentlich das letztere Gegensatzpaar wird für seine Dialektik von größter Wichtigkeit. Aber reichen sie alle aus, um eine „absolute" Natur zu begründen? Weit gefehlt! Wieviel andere Begriffe hat die Logik, sofern sie nicht bloße formale, sondern sachliche (transzendentale) Logik ist, seitdem nicht noch hinzugefügt: Kausalität (Funktion), Substanz, Wechselwirkung usw. Und werden sie das alle, werden sie auch nur ewig bleibende sein?

Also führt die Methode der Hypothesis zur Skepsis? Aber die Frage verneint sich selbst. Mit seinen Begriffen vermochte Platon eine große und weite Natur aufzubauen, eine weit größere und reichere als z. B. Thales und die Pythagoreer. Das heißt nichts anderes als: er vermochte mehr Phänomene zu retten, dem Gesetz der Vernunft zu unterwerfen und zu begreifen. Wir sind natürlich heute viel weiter gekommen. Aber sind wir am Ende, werden wir je am Ende sein? Ja freilich, wenn wir uns die Idee als eine fertige Gestalt, als einen Eidos denken, dann muß auch eine endliche, wenn auch noch so große Zeit

genügen, sie zu ergreifen. Das ist Dogmatismus, und die „Sicherheit der Hypothese" liegt keineswegs hierin, sondern vielleicht gerade in dem ewigen Suchen, in der ewigen Erweiterung der natürlichen Welt, welches die Würde der Wissenschaft und insbesondere auch des Philosophen ausmacht. Das ist weder Dogmatismus noch Skeptizismus, denn es setzt die oberste Grundlegung, die Idee der Ideen, den Logos selbst voraus. Auch dieser Ausdruck findet sich bei Platon. (Wir verweisen auch hier auf Natorp.) Der Glaube an die Vernunft, an die Vernünftigkeit des Seins, ist die Voraussetzung aller Wissenschaft, bedeutet aber auch zugleich die geforderte und gesuchte Identität von Denken und Sein.

Nur darf man dann unter dem Denken nicht den subjektiven Vorgang des Denkens im Individuum verstehen, den man deshalb besser als Vorstellen und Meinen bezeichnet. Deswegen gerade unterscheidet Platon so streng die Doxa (Meinung oder Vorstellung) von der Idee, die durch das dialektische Denken entsteht (vgl. z. B. Men. 98 A).

Die Doxa schwebt zwischen Sein und Nichtsein, und wenn Platon auch sehr wohl wußte, daß bereits in der Vorstellung Denken enthalten ist, so fehlt ihr doch, um als Wissen bezeichnet zu werden, eben das Rechenschaftgeben, die Ableitung aus der wissenschaftlichen Hypothesis. Diese aber weist unweigerlich immer zuletzt zurück auf den Logos selbst, auf die Grundlegung durch die Vernunft. Diese, die Idee der Ideen, wird erreicht, indem man den umgekehrten Weg einschlägt, das heißt nicht von der Hypothesis zur Erfahrung, sondern immer von einer Hypothesis zu einer höheren, von einer engeren zu einer umfassenderen Idee aufsteigt. Wie dies gemeint sei, hat Platon ausführlich auseinandergesetzt im 6. Buch des Staates (509 C ff.). Um seine Anschauung klar zu machen, nimmt er eine vierfache Teilung im Begriff des Seienden vor. Zuerst scheidet er das sinnliche Sein vom gedachten, dann wird auch jede dieser Abteilung wieder in zwei zerschnitten. In der sinnlichen Welt, die, wie ja wohl keiner besser wußte als Platon, freilich ohne das Denken nicht bestehen kann, — aber es handelt sich hier eben um eine Hinführung zur Idee — trennt er zunächst ganz naiv die Schatten und Bilder der Dinge von diesen selbst. Aber der zweite Schnitt, der das Reich des Gedachten betrifft, verwandelt die den Sensualisten so selbständig scheinenden Dinge selbst in Bilder und Schatten. Sie sind nämlich Abbilder der Ideen, die selbst freilich nicht mehr mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen zu erfassen sind, sondern als Urbilder nur von

der Vernunft geschaut werden können. Aber damit werden ja die Dinge selbst schon ins Bereich des nur Denkbaren erhoben, so daß Platon wohl recht hat, zu behaupten, daß dieser zweite Schnitt, diese zweite Gegenüberstellung sich bereits im Reich der Gedanken vollziehe. Platon nimmt selbst die Mathematiker als Beispiele: Sie zeichnen etwa einen Kreis, ein Dreieck, eine Gerade, einen Punkt usw. sichtbarlich mit ihren Stock in den Sand oder mit der Kreide auf die Tafel. Man kann einen Spiegel darüber halten, so hat man das sinnliche Abbild des sinnlichen Gegenstandes. Aber sprechen denn die Mathematiker von diesen sinnlichen Gegenständen oder ihren Abbildern? Nein, sondern der sinnlich gezeichnete Kreis verwandelt sich in einen gedachten, indem sie den Gesetzen nachspüren, gemäß welchen sie ihn konstruierten, oder die ihn mit anderen geometrischen Gebilden in Beziehung setzen. Da wird denn der gedachte einzelne Kreis, der nun freilich mit dem wahrgenommenen, hingezeichneten identisch ist (das Denken steckt in der Wahrnehmung und begründet sie!), zu einem Abbild des Urbildes, der Idee (des Gesetzes) des Kreises. Damit hätten wir denn zugleich auch eine häufig von Platon verwendete Terminologie erklärt: Er bezeichnet das Verhältnis des Phänomens zur Idee als das des Abbilds zum Urbild. Er hat dafür noch weitere Ausdrücke, die sich ohne jeden Mystizismus erklären lassen. Es besteht Gemeinschaft zwischen den Ideen und Dingen, oder die Ideen sind in den Dingen gegenwärtig, oder die Dinge haben an der Idee teil (z. B. Phäd. 102 B u. 103 B). Aber charakteristischer ist jedenfalls die Ausdrucksweise Urbild und Abbild; denn dabei bleibt dem Geist klarer, daß auch der erklärende Begriff der Wissenschaft Idee, das heißt ewige Aufgabe ist. Es wurde schon oben gesagt, daß es nicht nur den Weg von der Hypothesis zur Erfahrung, das heißt von der Idee zum Phänomen gibt, sondern auch von der Hypothesis zur höheren Hypothesis. Und gerade indem er diesen Weg geht, unterscheidet sich der Dialektiker wesentlich z. B. vom Mathematiker. Von den Mathematikern sagt daher Platon im Staat 510, daß sie ihre Voraussetzungen unbewegt lassen. Sie fragen nicht, ob sich vielleicht Punkt, Gerade, Dreieck, Kreis auf höhere Ideen zurückführen lassen, sondern sie benutzen sie als Hypothesen, von denen ausgehend sie dazu kommen, die Eigenschaften der Kreise usw. in der Natur zu erklären. Das stimmt nun freilich auf die modernen Mathematiker ganz und gar nicht mehr. Die Pasch, Hilbert, Klein, Veronese u. a. haben die Grundbegriffe der Mathematik keineswegs unbewegt gelassen.

Aber das bedeutet eben nichts anderes als daß sie (vielleicht wider Willen) zu Dialektikern, das heißt zu Philosophen im Sinne Platons geworden sind. Diese Richtung des Denkens hatte sogar im Altertum schon starken Boden gewonnen. Es genügt, an Archimedes, Euklid und Proklus zu erinnern. Im Mittelalter freilich geriet diese Tendenz in Vergessenheit, aber nur um in der Renaissance wieder um so kräftiger aufzublühen. Über Leibniz, Kant, Gauß und Riemann führt dann der Weg direkt zu den oben genannten modernen Mathematikern.

Wenn man nun aber den Pfad des Dialektikers beschreitet, wohin gelangt man dann? Zu den Ideen, oder wie wir heute mit Aristoteles und Kant zu sagen gewöhnt sind, zu den Kategorien. Aber damit ist nicht viel für den Dialektiker gewonnen, denn darf er sich etwa bei solchen Begriffen, wie sie Platon im Sophistes und Parmenides aufführt (Identität, Verschiedenheit usw.) beruhigen? Hier erst unterscheidet sich der Ideenfreund vom Sensualisten prinzipiell. Wir werden dieses Thema bei der Besprechung des Aristoteles noch einmal aufnehmen müssen, wollen aber nicht unterlassen, das Prinzipielle der Sache gleich hier ins Reine zu bringen. Schließlich: oberste Begriffe der Wissenschaft kann und muß auch der Sensualist und Dogmatiker annehmen, aber die Frage ist, wie kommt er zu ihnen. Glaubt er sie aus der Erfahrung, das heißt aus der sinnlichen Wahrnehmung gegebener Dinge ablesen zu können? Dann schreitet er auf den Bahnen eines Protagoras, Aristipp und Antisthenes, und man muß ihn auf die Kritik hinweisen, die Platon an deren Lehre vollzogen hat, durch welche er die Möglichkeit eines solchen Sensualismus ein für allemal zerstört hat[1]). Sowohl im Kratylos wie auch besonders im Thäetet hat Platon ausführlich die Relativität der Sinneswahrnehmung dargetan, indem er den Satz des Protagoras: Der Mensch (das heißt das menschliche Subjekt) ist das Maß aller Dinge, in alle seine Konsequenzen verfolgte und die Absurdität desselben nachwies. „Früher" und „später", „größer" und „kleiner", „gleich" und „ungleich" sind keine Eigenschaften, die den Dingen an sich anhafteten, sondern Hypothesen, Denksetzungen, die der Geist des Menschen vollzieht, um der Erscheinungen Herr zu werden. Dies hat Platon mehrfach z. B. an den Begriffen „groß" und „klein", „seiend" und „nichtseiend", „eines" und „vieles", „Ruhe" und „Bewegung", „Zahl" usw. nachgewiesen. Wenn sie nun so von den Dingen nicht

[1]) Die Belegstellen für das Gesagte findet man in meiner Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 19* ff.

zu „abstrahieren“ sind, so kann natürlich auch nicht diese Abstraktion, dieser Eindruck auf das Subjekt, für ihre Rechtfertigung maßgebend sein. Es ist eben ein gar nicht oft genug zu betonender Irrtum, wenn man den „Idealismus“ mit dem „Subjektivismus“ verwechselt. Der Begriff als Hypothesis, das heißt die Idee, bedeutet das Sein. Das Individuum, das Subjekt, ist ohne die Idee selbst nicht möglich. Die Sensualisten und Dogmatiker, welche an fertige Grundbegriffe glauben, machen sich genau dessen schuldig, wessen Platon die Mathematiker seiner Tage zeiht: sie lassen die Grundbegriffe unbewegt. Darauf könnte freilich ein verstockter Sensualist antworten: Durchaus nicht, sondern wir geben zu, daß es eine Fortentwicklung auch in der Erkenntnis der Grundbegriffe gibt, aber nur deswegen, weil wir immer genauer die fertig bestehenden Dinge beobachten lernen. Der Einwand ist vollkommen hinfällig. Man braucht den Sensualisten nur zu fragen, wie steht es denn um das Ding, welches du beobachtest? Nennst du es nicht ein Ding, unterscheidest du es nicht von anderen Dingen? Bringst du also nicht, um nur dieses eine Beispiel anzuführen, schon Ideen, Hypothesen, mit an die Untersuchung heran? Oder willst du gar behaupten, auch diese Hypothesen schon vorher abgelesen zu haben? Glaubst du wirklich, irgendeine Beobachtung gemacht zu haben, ohne sie schon zu benutzen? Woher sollen sie dann aber anders stammen als aus deinem Geist, das heißt aus dem Denken?

Wenn aber diese Ideen und Kategorien aus dem Geiste selbst stammen, erhebt sich dann nicht immer wieder aufs neue die Frage, ob sie die wahrhaft letzten und obersten sind? Und nun kommen wir überein darin, daß es einen wirklichen Fortschritt und zwar einen unendlichen in der Beobachtung der „Dinge“ gibt. Diese Dinge sind nämlich der Inbegriff der sich verbindenden Ideen des Geistes. Der Geist oder das Denken muß Gesetze finden, denen das Sinnliche folgt. Indem er dies versucht, macht er die Erfahrung, daß ein solcher Begriff oder ein solches Gesetz, welches lange Zeit gute Dienste getan hatte, auf einmal versagt. Dann gilt es, neue, höhere Ideen erdenken, und so wirkt das Ende auf den Anfang zurück und umgekehrt. Da ist es nun gerade das Charakteristische des Dialektikers, daß er sich dessen durch den Begriff der Hypothesis bewußt bleibt, und die Methode handhabt, welche es uns erlaubt, einerseits von der Hypothesis zur Erscheinung zu gehen, andererseits aber von einer Hypothesis zur höheren aufzusteigen. So gelangt er dann zur Idee der Ideen, zum Logos selbst. Ist dieser nun vielleicht

etwas fertig Gegebenes, daß er ihn wie einen goldenen Apfel in der Hand hält, dessen er sich erfreuen kann? Worin besteht denn sein Wesen? Wird er nicht durch die Ideen, die aus der Idee an sich fließen, erst definiert? Mit anderen Worten, ist er nicht der Inbegriff aller Vernunftgesetze überhaupt? Aber haben wir die, oder werden wir sie je in endlicher Zeit besitzen? Es zeigt sich so, daß die Idee der Ideen oder der Logos selbst ein Zweck- oder Zielbegriff ist, eine ewige Aufgabe; und das heißt nichts anderes als die Voraussetzung, daß das Sein an sich vernünftig sei, oder die Identität von Denken und Sein ist eine Forderung des Geistes und bezieht sich nicht auf ein irgendwie fertig gegebenes Ding. In diesem Sinne tritt sie auch bei den Idealisten aller Färbungen auf: die prästabilisierte Harmonie bei Leibniz, oder die Idee Gottes, soweit sie bei Kant als Voraussetzung der Naturerkenntnis im „als ob" gelten soll, bedeuten gar nichts anderes als die Idee des Logos bei Platon. Kant z. B. in der Kritik der Urteilskraft und in der transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft sagt, daß wir in der Naturerkenntnis die Idee Gottes in diesem Sinne zugrunde legen sollen, daß wir die Natur so betrachten müßten, als ob sie von einem absolut vernünftigen Wesen geschaffen sei. Damit will er keineswegs die Existenz dieses allervernünftigsten Wesens behaupten; sondern er will nur dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß wir nie und nimmer auf ein Seiendes stoßen können in unseren Untersuchungen, welches den Gesetzen der Vernunft nicht gehorcht; das heißt, er fordert als oberste Hypothesis die Identität zwischen Denken und Sein. Der innige Zusammenhang zwischen dem Idealismus Kants und Platons wird besonders offenbar, wenn wir daran erinnern, daß Kant an den angegebenen Stellen diese Forderung der Identität zwischen Denken und Sein an den Begriff Gottes, Platon ihn an die Idee des Guten knüpft, die denn doch mit dem Weltschöpfer des Timäus identisch sein dürfte (vgl. Staat a. a. O.). Welche Folgerungen sich daraus für die Ethik ergeben, muß später untersucht werden. Jetzt gilt es zunächst, die Methode der Hypothesis näher zu bestimmen, und da kommen denn vornehmlich noch drei Gesichtspunkte in Betracht: die Wiedererinnerung, der Ursprung und die Gemeinschaft der Ideen.

Platon bezeichnet die Methode der Hypothesis oder die Ideenschau als Wiedererinnerung. Im Menon wird diese Lehre ziemlich emphatisch mit Berufung auf „Pindaros und viele andere Dichter" eingeführt (81 B ff.); im Phädon (72 E ff.) wird sie als bekannt vorausgesetzt, der

Phädrus (249 B ff.) umgibt sie wieder mit allem Reiz des Mythos. Und doch sind gerade Phädrus und Phädon Zeugen dafür, daß es sich bei der Lehre von der Wiedererinnerung ganz schlicht und einfach um das Ideendenken, um die Zusammenschau der vielen Phänomene in den einen zugrunde gelegten Begriff handelt. Auch hier wieder müssen wir die Betrachtung des mythischen Elements vorläufig verschieben. Wenn aber Platon ein so streng logisches Verfahren im Auge hat, wie es die Methode der Hypothesis darstellt, warum bedient er sich dann eines so leicht mißzuverstehenden Ausdruckes wie: das Erkennen sei ein Wiedererinnern? Das erklärt sich ja nun zum Teil daraus, daß Platon den Mythos zu Hilfe gerufen hat. Aber es hat auch einen guten logischen Sinn [1]). Denken und Sein sind wenigstens in der Idee identisch. Die Entfaltung der Idee in der wissenschaftlichen Arbeit ist daher ein Zu — sich — selbst — kommen der Vernunft, derart, daß das in sich vernünftige Sein sich im Bewußtsein des Forschers als vernünftig erkennt. Da wäre denn also auch in diesem Begriff, wie man sieht, ein gut Teil Psychologie enthalten, aber wir sind noch nicht am Ende. Mehr als einmal hat Platon die Spontaneität des Denkens, die Selbsttätigkeit des Geistes in der Erkenntnis betont. Wenn wir, so führt er z. B. im Phädon aus (74 A f.), zwei Hölzer sinnlich wahrnehmen, und sie für gleich groß erklären, so geschieht dies vermöge der Erinnerung an die Idee der Gleichheit, die wir eben zur Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren mitbringen. Dieses Mitbringen ist nun eben das Zugrundelegen. Und nun sieht man deutlich, warum er den Ausdruck Wiedererinnerung gewählt hat: Das Denken bleibt in der Erkenntnis und der Bewältigung des Sinnlichen bei sich selbst und entlehnt nicht etwa die Erkenntnisbegriffe aus den Erscheinungen. Selbst der wahre Begriff, welcher nicht aus höheren begründet werden kann, und sozusagen für den Augenblick gebildet ist, ergibt bestenfalls eine wahre Meinung, aber kein Wissen; die unbegründete Meinung aber ist blind (Staat 506 C, Theätet 202 C ff.). Ihr fehlt eben die Rechenschaftslegung, und um es kurz zu sagen, das Rechenschaftgeben ist in logischer Hinsicht das Sichwiedererinnern. Wir sagten schon früher, daß sich die analytische Methode der Mathematik, als deren Urheber Platon gilt, bei näherem Zusehen als eine bloße Anwendung der Methode der Hypothesis auf die Mathematik heraus-

[1]) In meiner Geschichte der Philosophie als Einleitung habe ich übersehen, daß Platon das „Angeborene" in der Erkenntnis geradezu ausdrücklich ablehnt (Phädon 76 B ff.). Die richtigere Interpretation glaube ich jetzt geben zu können.

stellt. Euklid definiert diese Methode[1]) wie folgt: „Analysis ist die Annahme des Gesuchten als etwas, was durch die Folgerungen bis zu einem als wahr Zugestandenen eingeräumt wird." Ein Beispiel derselben findet man bei Platon im Menon. Was soll nun die Definition des Euklid sagen? Um ein bestimmtes Problem zu lösen, nimmt der Mathematiker an, eine bestimmte Linie oder ein bestimmter Ausdruck sei die gesuchte Lösung; er zieht dann aus dieser Annahme alle möglichen logischen Konsequenzen, und wenn diese dann mit vorher feststehenden Resultaten übereinstimmen, so darf er annehmen, daß seine Hypothesis richtig war. Er macht etwa die Hypothesis „der geometrische Ort eines Punktes C, welcher gleich weit absteht von einem fremden Punkte B und von einem Kreise A ist ein Kegelschnitt."[2]) Dann untersucht er, welche Lagen dieser Punkt C in bezug auf den Kreis haben kann, nämlich entweder innerhalb des Kreises oder außerhalb oder auf der Peripherie oder im Zentrum. Nun kennt der Mathematiker, der diese Hypothesis macht, bereits die erzeugenden Definitionen der Kegelschnitte. Leitet man nun aus der Grundhypothesis und ihren Einteilungen die mathematischen Konsequenzen ab (natürlich mit dem Ziel, die bereits bekannten Definitionen der Kegelschnitte zu gewinnen), und man gelangt dann wirklich zu den die Kegelschnitte festlegenden Gesetzen, so war die Hypothesis richtig (wie sie es hier wirklich ist), anderenfalls muß sie verworfen werden.

Dies ist natürlich vollkommen die Methode der Hypothesis, aber man sieht auch gleich, wie in diese die sokratische Methode der Einteilung der Gattungen in Arten (das disjunktive Verfahren) eingegangen ist (vgl. dazu Phädr. 266 B, klassische Beispiele bringen ferner namentlich der Sophist und Parmenides). Auch der sogenannte indirekte Beweis fällt unter die Methode der Hypothesis. Zuerst muß die zugrunde gelegte Haupthypothesis sorgfältig in Arten zerlegt werden, und dann kann man auch per exclusionem den richtigen Fall herausbringen, indem man die falschen Arten durch die Verfolgung der Hypothesis in ihre Konsequenzen ad absurdum führt. Aber bleiben wir zunächst bei dem direkten Beweis gemäß der analytischen Methode. Handelt es sich hierbei nicht im wörtlichen Sinn um eine Wiedererinnerung? Es ist ja eine Hinführung eines scheinbar Unbekannten auf ein zweifellos

[1]) Vgl. hierzu M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis. Marburg 1905. S. 25.

[2]) Vgl. Geiser-Steiner, Theorie der Kegelschnitte, Leipzig 1887, Bd. I, S. 43 ff.

Bekanntes. Wenn der Mathematiker im oben angeführten Beispiel findet, daß in den Resultaten, zu denen seine Annahme geführt hat, in der Tat die ihm bekannten Gesetze der Kegelschnitte enthalten sind, so wird er eben an diese wieder erinnert und begreift, daß er ein als wahr Erkanntes zugrunde gelegt hatte.

Dennoch ist der Ausdruck Wiedererinnerung in doppeltem Sinne, im logischen sowohl wie im psychologischen irreführend. Um mit dem logischen anzufangen: Es handelt sich ja gar nicht um ein bloßes Wiedererinnern, sondern wenn dieses auch stattfindet, so wird doch auch eine neue Erkenntnis, eine Erweiterung der Einsicht gewonnen. Um beim obigen Beispiel stehen zu bleiben, so konnte der Mathematiker schon viele, den gemeinsamen Ursprung von Elipse, Hyperbel, Parabel, Kreis, Gerade und Punkt beweisende Begriffe kennen: aber der in der oben angeführten Hypothesis enthaltene Begriff bringt zu diesen Begriffen noch einen neuen hinzu. Das ist nicht bloße Wiedererinnerung, sondern Selbsttätigkeit, Schaffen durch das Denken. Und daß es sich darum handelt, wußte Platon selbst sehr genau, denn er hat es mehr als einmal ausgesprochen (Symposion 175 D, Theätet 189 D—E f.) Aber diese Erweiterung der Erkenntnis geschieht, wie wir noch hören werden, nicht ins Blaue hinein, sondern der Wissenschaftler folgt dabei der Gemeinschaft der Ideen.

Viel gefährlicher wird aber die Schwäche der Ausdrucksweise, weil sie auf psychologische Irrwege führt. Platon selbst zwar trifft hier keine Schuld, sondern seine Interpreten. Wenn Platon sagt, daß wir das Wissen mitbringen, oder im mythischen Bild: Wir hätten die Idee in einem Sein vor der Geburt geschaut, so geht aus den Ausführungen des Phädon (75 C f.) deutlich hervor, daß er damit nur die Außer- und Überzeitlichkeit der wahren Begriffe andeuten will. Wir müssen doch zunächst einmal die Ideen „durch das Denken ergreifen, oder erschauen". Keineswegs bringt der Geist sie fertig mit, denn dann müßte er darüber auch Rechenschaft ablegen können, sobald der Mensch ins Leben eintritt — dies ist das Argument, welches Platon selbst gegen das Angeborene anführt. Trotzdem ist er so mißverstanden worden, als ob er etwa wie Descartes angeborene Ideen annähme. Es ist ihm dabei nicht anders ergangen wie Kant, von dem noch ganz moderne Interpreten (Paulsen, Külpe, Simmel u. a.) behaupten, seine Kategorien seien nach Kants Meinung angeboren, obgleich er sich in der Kritik der reinen Vernunft gegen diese Interpretation ausdrücklich wehrt. Außer- und

überzeitlich sind, wie gesagt, die Ideen, aber nicht in dem Sinne, daß sie nun dennoch in der Zeit eine ewige Dauer besäßen, sondern nur insofern, als sie Zeit, Raum und die ganze Natur selbst erst möglich machen.

Nicht nach Willkür darf der wissenschaftliche Forscher seine Hypothesen bilden. Die Hypothesis ist der Ursprung und zum Ursprung steigt man nur gemäß der Gemeinschaft der Ideen auf. Was hier „die Gemeinschaft der Ideen" bedeutet, das soll später kurz erörtert werden, aber daß die Idee den Ursprung bedeutet, kann der aufmerksame Leser schon aus dem bisher Gesagten leicht entnehmen. Die sinnliche Wahrnehmung weckt nur das Denken, welches dann aus eigener Spontaneität die Begriffe (Gesetze) erzeugt, denen die Phänomene folgen müssen. Also liegt der Ursprung im Denken, und das heißt in den Ideen. Welches Leben, welche Bewegung kommt dadurch in den Geist und in das Sein! Kein fertiges Sein abzubilden gilt es, sondern die Vernunft und mit ihr das Sein sind in ständiger Bewegung, denn indem sich die Vernunft auf ihr eigenes wahres Wesen besinnt, die ihr immanenten Gesetze klar stellt, wächst auch das Sein. Das ist echter Idealismus: Geburt und Grab, ein ewiges Meer. Und doch herrscht in dieser Bewegung die Vernunft. Was bedeutet der Ursprung in streng logischem Sinne?

Um das festzustellen, wollen wir an einen Ausdruck erinnern, dessen wir uns früher bedienten. Wir nannten die Ideen mit einem aus Kants Kritik der reinen Vernunft entlehnten Wort „Prädikate möglicher Urteile". Man kann getrost sagen, daß Platon als erster den Sinn des logischen Urteils festgestellt hat. Jede Hypothese bedeutet eine Festlegung, eine Bestimmung des Seins, oder besser gesagt, der bis dahin noch nicht bestimmten Erscheinung [1]). Wenn nun eine derartige Setzung absolut erfolgt, dann wird weder das Sein noch der logische Sinn des Urteils erreicht. Es entsteht dann vielmehr jene Dialektik, wie sie Hegel

[1]) Die hier entwickelte Dialektik findet sich besonders in Platons Sophistes und Parmenides. Man vgl. dazu Natorps Werk über Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, und N. Hartmanns Werk über Platons Logik des Seins. Zahlreiche Angriffe, die sich gegen die Auffassung Cohens, Natorps, Hartmanns gerichtet haben, hat Natorp in einem kleinen Schriftchen: über Platons Ideenlehre, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Berlin 1914, zurückgewiesen. Zur Polemik ist hier der Ort nicht. Nahe steht unserer Auffassung S. Marck. Dagegen ist die Auffassung von O. Wichmann: Platons Lehre von Instinkt und Genie völlig verfehlt. Seine Auffassung von Platons Begriff von Leben und Seele ist überdies durch Barths Werk überholt.

im Kulturbewußtsein der Menschheit aufgewiesen hat: Die Begriffe schlagen ineinander um. Man setzt z. B. das Etwas, aber man will bei Leibe damit noch keine bestimmte Qualität des Seins gesetzt haben. Kann man denn das Etwas denken ohne es z. B. als ein Eins oder ein Vieles, als ein Bewegtes oder Ruhendes zu denken? Dann sieht man sofort, wie die absolute Setzung Schiffbruch leidet. Man wollte ja den Begriff des Etwas für sich, ganz allein für sich setzen. Nun aber zeigt es sich, daß es sogar mit kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten behaftet werden kann oder muß. Das Etwas soll ein Eins sein und ein Vieles, ein Bewegtes und ein Ruhendes usw. Aber Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung sind ja kontradiktorisch entgegengesetzt. Löst sich denn damit nicht der Begriff des Etwas ins Nichts auf? Ebenso ergeht es uns, wenn wir den Versuch mit den Begriffen Sein oder Nichtsein machen. Besonders der Begriff des Nicht-Seienden spielt dabei eine äußerst merkwürdige Rolle. Parminedes hatte seine gewichtige Stimme erhoben und den Satz ausgesprochen: Das Seiende ist, das Nichseiende ist nicht. Gerade dieser Versuch, beide Begriffe in diesem Sinne absolut zu setzen, wird in Platons Schriften Sophistes und Parmenides als unmöglich nachgewiesen. Wir wollen uns hier nicht streng an den Wortlaut Platons halten, sondern die Sache im Geiste Platons durchdenken, da wir sonst zu einer viel zu umfangreichen Analyse seiner Schriften gezwungen würden. Wenn ich, wie es Parmenides tat, versuche, den Begriff des Seienden absolut zu erfassen, wenn ich es also unternehme, ihn abzusondern von der Unsicherheit und der Veränderlichkeit des sinnlich Wahrnehmbaren, so liegt es nahe, das Seiende als Einheit schlechthin zu denken, denn dadurch entfernt man ja, wie es scheint allen Unterschied, jede qualitative und quantitative Bestimmung von ihm. Aber der Schein trügt. Wenn ich das Seiende als Eins setze, so habe ich es eben zugleich auch als ein Nicht-Vieles gesetzt. Dann aber habe ich ja gleichzeitig ein Nichtseiendes gesetzt; denn das Nichtviele ist ja eben ein Nichtseiendes. Da zeigt sich denn die Einseitigkeit in der These des Parmenides. Wenn man die Untersuchungen, die Platon im Parmenides und Sophistes führt, auf ihr Resultat hin ansieht, so kommt in gewisser Hinsicht immer wieder derselbe Grundgedanke zum Vorschein. So: Das Nichtseiende ist in gewisser Hinsicht nicht, in anderer Hinsicht ist es. In dieser letzteren Bedeutung geht es sogar durch alle Begriffe hindurch. Rot ist z. B. Nicht-Blau, Ruhe Nicht-Bewegung, Eins ein Nicht-Vieles usw. Alle Be-

griffe tragen so das Nichtsein in und an sich. Das Nichtsein wird wie jeder Begriff ein unvollziehbarer Gedanke, wenn es absolut, das heißt beziehungslos gesetzt wird. Man kann dies nun, indem man sich der Ausdrucksweise der formalen Logik mehr annähert, auch so bezeichnen, daß der Widerspruch den Begriff allerdings vernichtet, daß es aber keinen absoluten Widerspruch unter den Begriffen gibt, wenn man auf die „Gemeinschaft der Begriffe oder Gattungen" achtet.

Diese Gemeinschaft der Begriffe macht wie das Urteil, so auch das Sein erst möglich. Der Logos selbst, die vernünftige Erkenntnis setzt die Gemeinschaft der Begriffe voraus (Sophist. 259 E u. 257 A). Diese Gemeinschaft der Begriffe ermöglicht auch erst jene Verflechtung von Sein und Nichtsein, von der im Sophist (240 C) die Rede ist. Das Nichtsein ist hier nicht als οὐκ ὄν, sondern als μὴ ὄν gedacht. Und damit erst nähern wir uns der präzisen Fassung des Ursprungsbegriffs.

Der Begriff des Apeiron, wie er bei Anaximander zuerst auftritt, bietet das erste Beispiel einer noch halb unbewußten Anwendung der Methode des Ursprungs, welche ja nur eine genauere Fassung der Methode der Hypothesis ist. Die Grenze, oder besser das zu Begrenzende, Endliche soll durch das Unbegrenzte, Unendliche bestimmt werden. Wie ist das möglich? Zwischen beiden Begriffen, dem des Endlichen und dem Unendlichen herrscht eben eine Kontinuität der Gemeinschaft der Begriffe, die das Erkenntnisurteil erst möglich macht. Das Unendliche ist nicht als Widerspruch, sondern als Ursprung des Endlichen gedacht: beide Begriffe haben das Sein gemeinsam. Aber das Unendliche ist nur im Gedanken zu fassen, und gerade darum geeignet, die schwankende Erscheinung zu begrenzen und zu bestimmen. Ähnlich ist es mit Demokrits Atomen: Sie sind das Unteilbare, was die teilbare Materie bestimmen soll[1]). Faßt man nun also die sinnliche Erscheinung durch irgendeinen vorläufig problematischen Begriff, wie etwa Materie, Seiendes oder dergleichen, so muß man, um über diesen Begriff Rechenschaft abzulegen, gemäß der Methode der Hypothesis zu einem höheren Begriff aufsteigen, der in bezug auf ihn allerdings zunächst ein Nichtsein oder ein Anderssein bedeutet. (Das Nichtsein erklärt das Sein, das Nichtendliche das Endliche, das Nichtteilbare das Teilbare usw.). Aber dies geht eben nur dann, wenn der als Erklärungsgrund zu setzende Begriff in wirklicher Gemeinschaft mit dem zu erklärenden Begriff steht,

[1]) Zur Geschichte unseres Problems vgl. N. Hartmanns Werk und meine Gesch. d. Philos. als Einl. i. d. System d. Philos. Bd. II, S. 84.

wodurch denn aller Willkür der Boden entzogen ist, denn diese wurzelt immer in dem Absolutsetzen des einen oder anderen Begriffs, und muß daher scheitern. Wir könnten auch dies aus mathematischen Beispielen leicht illustrieren. Platon selbst hat im wesentlichen die Methode schon richtig auf das Problem der Inhaltsverdoppelung des Quadrats angewandt im Menon. Nicht umsonst stellt Leibniz an die Spitze seiner Philosophie den Satz der Kontinuität. So findet man bei Poncelet (in seinem Traité des Propriétés projectives) das Prinzip der Kontinuität ununterbrochen verwertet, wie denn auch die deutsche projektive Geometrie seit Steiners Schrift über die gegenseitige Abhängigkeit der geometrischen Figuren sich dieses Prinzips unablässig bedient. Die geometrischen Figuren können nur deswegen wechselseitig auseinander abgeleitet werden, weil es im Sinne Platons eine „Gemeinschaft der Begriffe" gibt.

Die Gemeinschaft der Begriffe ist die Gemeinschaft des Seins. Auch Kant kennt noch einen Grundsatz der Gemeinschaft oder der Wechselwirkung, den man übrigens bei dem modernen Physiker Planck in seiner Schrift über die Erhaltung der Energie wiederfinden wird. Natürlich ist diese Gemeinschaft keine sinnlich gegebene, sondern eine dem Denken aufgegebene, denn sie zu finden heißt eben wissenschaftlich denken und urteilen. Die Philosophie Platons ist überall auf den Ursprung gerichtet: das heißt, sie proklamiert die Unendlichkeit des Seins. Wir müssen immer tiefer graben, alle Prinzipien des Denkens und des Seins immer wieder selbst als Probleme erkennen, dann wird sich damit zugleich die Basis der „Erfahrungstatsachen" ständig erweitern. Zur Tatsache wird die sinnliche Erscheinung dann, wenn sie durch die Hypothesis des Denkens bestimmt ist. Nur freilich restlos bestimmt wird sie nie sein, denn um das zu erreichen, müßten wir die Rolle des Weltschöpfers im Timäus übernehmen, wir müßten die Idee der Ideen nicht nur in ihrer methodischen, sondern auch in ihrer inhaltlichen Bedeutung bereits kennen. Es gibt dem strengen Wortlaut nach keine „Tatsache", sondern jede Tatsache bleibt Problem, weil sie auf Hypothesen beruht, aber sie verliert dadurch nichts an ihrer Sicherheit, denn nicht zu Unrecht ruft Platon die „Sicherheit der Hypothesis" an. Unsere Welt und Wirklichkeit ist so eng oder so weit wie das wissenschaftliche Begreifen durch die Methode der Hypothesis reicht. Das ist der Sinn der Ideenlehre; aber wie hat man sie mißverstanden!

Der Beitrag, den Platon zur Geschichte der Mathematik geliefert hat, zeigt, wie schon oben angedeutet, wie fruchtbar in seinem Geiste

die Methode der Hypothesis wurde. Vielleicht geht auf ihn sogar schon die sogenannte Exhaustionsmethode, wie sie später von Archimedes so genial verwertet worden ist, zurück[1]); oder wenigstens sind die Anregungen, die zu ihrer Erfindung führten, zuerst in seiner Schule gegeben worden. Von direkten mathematischen Theoremen, die Platon selbst gelöst hat, ist uns, vielleicht infolge mangelhafter Überlieferung, nur wenig bekannt. Er soll sich, wie der Mathematiker Hippokrates von Chios, mit dem sogenannten delischen Problem beschäftigt und auch seine Lösung gefunden haben. Ein Orakel sollte nämlich den Deliern befohlen haben, den würfelförmigen Altar des Apollo seinem Inhalt nach zu verdoppeln. Dies ist natürlich eine später erfundene Sage, es handelt sich ganz einfach um das mathematische Problem der Verdoppelung des Würfels. Hierbei tritt nun schon der Begriff der Kubikwurzel auf, welchen freilich die Mathematik zu Zeiten Platons noch nicht arithmetisch bewältigen konnte. Aber Platon fand ebenso wie Hippokrates die geometrische Lösung. Platon ist ja in seiner mathematischen Denkrichtung unzweifelhaft sehr stark von den Pythagoreern beeinflußt, wofür uns namentlich der Timäus vollgültiges Zeugnis ablegt. Charakteristisch für die Pythagoreer und für die griechische Mathematik später überhaupt ist ja das Bestreben, alle Zahlenverhältnisse auf räumliche Konstruktion zurückzuführen. Dies findet man sogar noch in den Elementen des Euklid. Wahrscheinlich verdankt ja der Begriff Irrationalzahl (eigentlich unvernünftige Zahl) seinen Ursprung der Tatsache, daß sich gewisse geometrische Verhältnisse, z. B. das Verhältnis der Diagonale zur Seite im Quadrat, nicht in endlichen Zahlen ausdrücken lassen. Auch die zweite Eigentümlichkeit der griechischen Mathematik wird sich wohl in den mathematischen Untersuchungen der platonischen Akademie geltend gemacht haben. Auf sie hat zuerst Hankel in seiner Geschichte der Mathematik aufmerksam gemacht. Sie besteht darin, daß die griechischen Mathematiker immer geneigt waren, die Probleme in ihrer Vereinzelung zu behandeln. Jedenfalls aber hat Platon in seiner Stellung zur Mathematik seine eigene Vorschrift befolgt: Die Grundbegriffe nicht unbewegt zu lassen, sondern auf höhere logische Begriffe zurückzuführen. Nach dem Zeugnis des Aristoteles

[1]) Vgl. zum obigen F. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung Bd. I, 2. Aufl., S. 85. Cantor, Geschichte der Mathematik Bd. I, S. 194—195 und Tropfke, Geschichte der Elementarmathematik Bd. I, S. 157. Ferner B. Rothlauf, Die Mathematik zu Platons Zeiten, 1878.

versuchte er eine Definition des Punktes als Ursprung der Linie[1]). Die Gerade wird definiert als das, dessen Mitte Anfang und Ende verdeckt; die Fläche als Grenze des Körpers, die Kugel als das, dessen Enden überall gleich von der Mitte entfernt sind. Diese Definitionen zeigen insgesamt das Bestreben, die mathematischen Grundbegriffe gemäß den logischen Kategorien zu begreifen. Es liegt die Tendenz zugrunde, nicht beim sinnlich Gegebenen stehen zu bleiben. Der ganze Unterschied zwischen der Denkart des Idealisten und des Sensualisten wird einem klar, wenn man die platonischen Definitionen etwa mit denen des englischen Philosophen David Hume vergleicht. Für diesen letzteren ist z. B. der Punkt das minimum visibile, das heißt das kleinste noch sichtbare Farbenklexchen. In der Tat mag eine solche Erklärung für den Mathematiker bei seinen Untersuchungen zuweilen genügen. Aber aus welchem Grund? Weil ihn in seinem logisch mathematischen Bestreben das Sinnliche überhaupt nicht mehr interessiert, und er für seine mathematische Untersuchung von der Humeschen Definition nur das eine Merkmal benutzt: Der Punkt ist das kleinste unteilbare Einfache. Aus pädagogischen Gründen, um die Auffassung der mathematischen Lehrsätze zu erleichtern, mag ich dann immerhin den Punkt als ein Farbenklexchen darstellen — das hat aber mit der logisch mathematischen Entwicklung der Begriffe gar nichts mehr zu tun.

Die Mathematik wird nun auch, wie wir sehen werden, bei Platon zur grundlegenden Wissenschaft für die Naturerkenntnis. Wenn hier seine Einzelresultate heute nicht mehr Stich halten, so können wir ihm daraus natürlich keinen Vorwurf machen, denn die Wissenschaft ist fortgeschritten. Aber Platon bleibt deswegen ewig modern, weil er die richtige methodische Würdigung der Mathematik gegeben hat. Deswegen ist er es auch gewesen, und nicht Aristoteles, an welchen die exakte Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance wieder anknüpfte. Ein Kepler, ein Galilei u. a. berufen sich auf ihn, wie das besonders Cassirer in seiner Geschichte des Erkenntnisproblems nachgewiesen hat.

Die ganze Einkleidung seiner Naturphilosophie (im Timäus und im Philebus) ist durchaus mythisch. Aber er gibt den Mythos auch als das, was er ist, und man darf nur die mythisch dichterische Hülle durchdringen, um zu streng wissenschaftlichen Resultaten zu gelangen. Um zu beweisen, daß Platon selbst den Mythos nur als äußere Einkleidung

[1]) Vgl. hierzu meine Gesch. d. Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 91 ff., wo man auch die Belege findet.

ansah, genügt es, auf folgende Stellen hinzuweisen. Timäus 44 C, 48 D, Kritias 107 E ff. Aufs schärfste betont hier Platon ständig, daß alles, was er über das „Himmlische“ und die Götter vorbringe, nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könne. Es ist nicht Wissen, sondern bloße Meinung. Was aber mit der Meinung hier gesagt sein soll, darüber klärt noch deutlicher den Leser der Phädrus auf. Von Göttlichem geziemt es sich eben göttlich zu sprechen, und Dinge, die man nicht wissen kann, verwandeln sich in ein Bild. Darüber später mehr.

Für jetzt aber interessiert es uns zu sehen, was denn eigentlich der wissenschaftliche Kern des platonischen Mythos ist. Wir finden denn in der Tat nichts anderes als die Anwendung seiner schon früher entwickelten Prinzipien der Erkenntnis des Seienden auf die Physik. Wir erinnern uns, daß er im Staat alles Seiende in vier Arten einteilt: die Sinnendinge und ihre Schatten, die Idee und ihr Abbild. Der Sinn der ganzen Unterscheidung wird fast noch deutlicher durch die Einteilungen, die der Timäus macht. Wir finden hier zuerst wieder eine Trennung zwischen dem, was immer ist, aber niemals entsteht, und dem was immer entsteht und niemals ist. Das erste, welches nur durch das Denken der Vernunft erfaßt werden kann, verhält sich immer auf ein und dieselbe Weise; das andere, welches ohne Mitwirkung der Vernunft mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung in bloßer Meinung erkannt wird, unterliegt ständigem Entstehen und Vergehen, aber ein eigentliches Sein kommt ihm nie zu (Timäus 28 A). Da hätten wir denn zunächst die Scheidung des Sinnlichen von der Vernunft. Wir wissen: auch nach der Darstellung des Staates verwandeln sich die sinnlichen Erscheinungen, obgleich sie selbst in dieser Sinnenwelt ihre Schatten werfen, in schwankende und ungewisse Schatten, wenn wir sie mit der Idee der Vernunft vergleichen. Aber der Gegensatz wird hier vertieft und damit überbrückt. Gerade darin hat Aristoteles später Platon so stark mißverstanden, daß er eine schroffe Trennung zwischen Idee und Sinnenwelt vollzog und Platon richtig zu interpretieren glaubte, wenn er auf die eine Seite die absolut gesetzten Ideen, auf die andere die Sinnendinge stellte. Diese Ansicht hatte er dann wahrlich leicht zu widerlegen. Aber für Platon sind die Ideen nicht nur die Urbilder und die Dinge die Abbilder, sondern die sinnliche Erscheinung hat auch an der Idee teil; ja, wenn man die Sache genauer betrachtet, so verwandelt sich durch diese Teilhabe an der Idee die vernunftlose Meinung in eine begründete Erkenntnis, und die sinnliche Erscheinung

gewinnt so auch eine Art von Sein. Aber damit sich die sinnliche Erscheinung durch die Idee meistern läßt, bedarf es noch einer dritten Gattung des Seienden, mit der Platon ohne allen Zweifel den Raum gemeint hat. (Vgl. Timäus 48 E, 49 E ff., 50 D—C, 52 A f. und D.) Er nennt an den angeführten Stellen die dritte Gattung des Seienden eine Aufnehmerin und gleichsam Amme des Seins. Er bezeichnet sie auch direkt als Raum und sagt von ihr, daß sie auch dem Untergang nicht unterworfen sei, durch eine besondere Art der Vernunft zu erfassen, dem ewig Entstehenden und Vergehenden aber Ort und Stätte gewähre. Wir werden den Gedanken, der hierin liegt, noch genauer zu analysieren haben. Vorläufig aber müssen wir darauf hinweisen, daß es auch bei den drei bis jetzt gefundenen Arten des Seienden (Ideen, Raum; sinnlich Wahrnehmbares) nicht sein Bewenden hat. Es wird noch eine vierte Art des Seienden genannt, in der wir leicht die Idee des Guten aus dem Staate wiedererkennen. Diese finden wir im Philebus (z. B. 30) als die Vernunft bezeichnet und zugleich als den Ursprung der übrigen Arten des Seienden. Die Vernunft denkt die Ideen, die Ideen sind die Gesetze oder Methoden, mit denen die Erscheinung beherrscht und gleichsam zum Stehen gebracht wird; allein damit die Ideen dies vermögen, müssen sie den Raum zu Hilfe nehmen. Es ist heute freilich stark verpönt, Platon durch Kant oder sonst einen modernen Philosophen zu interpretieren; und man hat auch ganz recht, sich gegen dieses Verfahren zu wehren, sofern nämlich dadurch den Anschauungen Platons Gewalt angetan wird. Sollte sich aber, wie es hier tatsächlich der Fall ist, zwischen beiden Denkern in entscheidenden Punkten eine weitgehende Übereinstimmung finden, so kann nur philologische Pedanterie oder dogmatische Voreingenommenheit das Vorgehen tadeln. Man muß sich doch klar machen, zu welchem Zwecke der Philosoph heute noch Platon studiert. Soll er sich bei einer wörtlichen Rekapitulation oder bei einer armseligen Umschreibung dessen begnügen, was Platon in seinen Werken niedergelegt hat? Oder soll er nicht vielmehr Platon, wie jeden Philosophen deswegen studieren, weil er aus ihm zu lernen hofft? Ist das letztere richtig, so versteht es sich ja ganz von selbst, daß namentlich der Historiker der Philosophie zuerst einmal zu berichten hat, was denn Platon eigentlich lehrt. Aber er wird selbst dies nicht einmal vermögen, wenn er die Philosophie Platons nicht versteht; dies Verständnis nun wird ihm erschlossen und gefördert, wenn er selber einen philosophisch begründeten Standpunkt der Erkenntnis hat.

Wenn sich nun zeigt, daß sich die ewige Idee des Idealismus bei Platon wie bei Kant, wenn auch mit anderen Worten wiederfindet, so ist es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des Historikers, auf diesen Umstand hinzuweisen. Nun ist gerade an dem Ort der Untersuchung, an dem wir uns hier befinden, die Übereinstimmung zwischen beiden großen Philosophen eine überraschende. Wenn Platon die Gesamtheit der Ideen in dem Begriff der Idee der Ideen, des Logos selbst, usw. zusammenfaßt, so entspricht dem bei Kant ziemlich genau der Begriff der transzendentalen Apperzeption. Unter ihr sind, wie H. Cohen nachgewiesen hat, nicht nur die einzelnen Kategorien (Ideen), sondern, wenn auch nur mittelbar, Raum und Zeit enthalten. Die Ideen Raum und Zeit sind alle nur besondere Arten der Synthesis, welche das wissenschaftliche Objekt möglich machen; sie sind nur Gattungen der transzendentalen Apperzeption. Aber nicht umsonst fügten wir oben das Wort mittelbar hinzu, als wir darauf aufmerksam machten, daß bei Kant der Raum auch unter die transzendentale Apperzeption gefaßt werden muß. (Vgl. hierzu bes. die drei Arten der Synthesis in der Kritik der reinen Vernunft 1. Aufl., in dem Abschnitt „Transzendentale Deduktion der Kategorien".) Kant hat auch eine „besondere Art der Vernunft" für Raum und Zeit erdacht: es ist die reine Anschauung. Wie namentlich der Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, welcher vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe handelt, an der „reinen Anschauung" der Zeit dartut, stehen Raum und Zeit zwischen der transzendentalen Apperzeption (Allgemeine Synthesis der theoretischen Vernunft) und der sinnlichen Wahrnehmung. Wenn dies Kant vornehmlich am Begriff der Zeit dartut, so Platon (an den angeführten Stellen) am Begriff des Raumes. Der Raum selbst ist nicht sinnlich wahrnehmbar und nur durch eine besondere Art der Vernunft zu erfassen, welche es ermöglicht, nicht nur die Erscheinungen im Hier und Wo festzulegen, sondern auch durch das Entwerfen der Figuren zu Körpern, die sich der wissenschaftlichen Erkenntnis fügen, zu gestalten. Anaxagoras z. B., ebenso aber auch im gewissen Sinne Empedokles und Heraklit blieben, wenn es sich um die Erklärung der Naturerscheinungen handelte, beim Sinnlichen selbst stehen. Am deutlichsten ist das bei Anaxagoras, welcher lehrte, daß in allen Dingen von allem etwas sei, und dessen Samen oder Ursprünge nichts anderes waren als ultramikroskopische Sinnesqualitäten. So sollte die Erscheinung des glänzenden Goldes dadurch zustande kommen, daß das Goldartige in den goldenen Dingen überwiegt. Wenn ich nun

auch dieses Goldartige in seiner letzten Existenz als einen unendlich kleinen Samen denke, der erst sichtbar wird, wenn er in den Dingen mit vielen seinesgleichen zusammentrifft, so kann man doch leicht einsehen, daß mit dieser Erklärung in Wahrheit nichts erklärt ist. Es bedürfte hier gewissermaßen nur einer unendlichen Verfeinerung unserer Sinnesorgane, so würden wir auch den unendlich kleinen Samen des Goldartigen zu sehen vermögen, und wir ständen damit aufs neue vor demselben Problem, nämlich Glanz, Farbe, Schwere usw. des Goldes zu erklären. Diese Problemstellung muß man sich recht klar vor Augen halten, um den gewaltigen Fortschritt zu begreifen, der sich bei Platon vollzogen hat, wenn er die „vier Elemente" des Empedokles nicht als Elemente gelten lassen will, sondern ihre Ursprünge in rein idealen, nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren mathematischen Figuren und Körpern sucht. Gerade an dieser Stelle zeigt sich die Klarheit Platons über seine eigenen Prinzipien ganz erstaunlich. „Denn bis zu diesem Augenblick", heißt es Tim. 48 B f., „hat noch niemand ihre (der Elemente) Genesis erklärt, vielmehr als wenn alle wüßten, was denn nun das Feuer und jedes der anderen sei, nennen wir sie Ursprünge und setzen sie wie Elemente, während wir sie doch noch nicht einmal, wenn wir darüber nachdenken, mit den Silben der Worte vergleichen dürfen." Ursprünge müssen wir freilich setzen, aber sie müssen im reinen Denken oder aber in jeder dritten Art des Seins gesucht werden (dem Raum), die wir als Aufnehmerin und Amme des Seins kennen lernten. Daher müssen wir denn Feuer, Erde, Luft und Wasser jedenfalls nach Gestalt und Zahl entstehend denken (vgl. Tim. 53 B f.). Die geometrischen Figuren nun, die Platon als ideale Ursprünge der sogenannten Elemente setzt, sind zwei verschiedene Arten von rechtwinkligen Dreiecken, die geeignet sind, zur Konstruktion der regulären steriometrischen Körper. Diese, so heißt es (53 D), setzen wir als Ursprung für das Feuer und die übrigen Körper[1]). Verbinden sich die Dreiecke so, daß sie einen Würfel bilden, so entsteht die sinnliche Erscheinung der Erde; denn die Erde scheint das schwerste und unbeweglichste Element zu sein, gleich wie der Würfel. Ähnlich werden nun das Feuer durch das Tetraeder, die Luft durch das Oktaeder, das Wasser durch das Ikosaeder erklärt. Über die Bedeutung des Dodekaeders in der platonischen Naturphilosophie herrscht

[1]) Für das Nähere vgl., meine Geschichte der Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 98 f. und meine Allgemeine Geschichte der Philosophie Bd. I, S. 109 f.

keine Einstimmigkeit. Er darf jedenfalls kaum als Ursprung des Äthers gedacht werden, weil Platon diesen noch als eine Art feinere Luft auffaßt. Nach der Meinung der einen bezieht sich die Stelle Tim. 55 A—C auf das Weltganze, nach anderen auf die Sternbilder. Die Einzelheiten sind hier ja überhaupt nicht wichtig, sondern es kommt nur auf die Methode an, mit der Platon an die Physik herantritt. Weil sich die geometrischen Körper durch die Dreiecke, aus denen sie gebildet gedacht werden, ineinander überführen lassen, muß dasselbe natürlich auch für die vier Elemente, Wasser, Feuer, Luft und Erde gelten. Mit Recht hat man neuerdings auf den Zusammenhang, der in der vorliegenden Frage zwischen Platon und Demokrit besteht, aufmerksam gemacht. Beide setzen, um die variable sinnliche Erscheinung zu begreifen, Ursprünge, die nur dem Denken und der Vernunft zugänglich sind. Die Atome Demokrits sind genauer betrachtet auch nichts anderes als geometrische Denksetzungen; aber Platon geht einen Schritt weiter, indem er die geometrischen Körper selbst noch aus ursprünglicheren Elementen entstehen läßt. Dennoch sind beide an derselben Klippe gescheitert, was man eben aus dem primitiven Stand der damaligen Physik erklären muß. Beide nehmen als ursprünglichste Denksetzung endliche geometrische Gebilde, sie gehen, wie Leibniz sagen würde, vom Ausgedehnten, nicht von dem sich Ausdehnenden aus. Es fehlt ihnen der Ursprungsbegriff der Kraft oder der Energie. Derselbe Vorwurf, den Leibniz später gegen Descartes erhoben hat, richtet sich auch gegen Platon: Leibniz hat ihn in die kurze Formel gebracht, welche Kant sogleich in seiner Erstlingsschrift übernommen hat: „Es gibt etwas, das früher ist als die Ausdehnung." Es nützt nichts, wenn Platon nachträglich mit Empedokles lehrt, daß die Elemente ihrer Natur gemäß zueinander hinstreben (Tim. 63 D—E). In dieser Lehre werden offenbar die Elemente der sie bewegenden Kraft vorausgesetzt und von ihr unterschieden. Im übrigen weiß Platon von seinen Denksetzungen zuweilen einen überraschenden Gebrauch zu machen. Er ist hier freilich vielfach von Demokrit und den Pythagoreern abhängig. Vereinzelte Beispiele dafür werden wir bei der Darstellung seiner Psychologie geben.

Im übrigen zeigt sich in der Darstellung seiner Physik außer dem Einfluß des Demokrit auch der der Pythagoreer und des Empedokles. Alles ist nach Maß und Zahl geordnet, so z. B. das Verhältnis der Elemente zueinander. Wir finden ebenso die pythagoreischen Sphären wieder, doch denkt er sich, wie es scheint, die Erde im Mittelpunkt der

Welt. (Tim. 40 B und Phädon 108 E, im übrigen findet man die Belege für das Folgende in meiner Gesch. d. Philos. als Einleitung in das System der Philos. a. a. O.) Gleich dem Empedokles denkt er sich das Weltall als eine wohlgerundete Kugel (Tim. 33 B), und er spricht sogar gelegentlich die Sprache des Empedokles, wenn er von diesem seligen Gott (der Welt) aussagt, daß er der Glieder nicht bedarf, noch irgendwelcher sinnlicher Werkzeuge. Vielleicht hat er schon die Achsendrehung der Erde gelehrt. Wichtig ist, daß er auch die Idealität der Zeit bereits erkannt hat. Es gibt nämlich nach seiner Meinung nicht eher eine Zeit im Weltall, als bis die Bewegung der Gestirne begonnen hat. Da nun diese Bewegung selbst relativ ist, so ist natürlich damit auch der Begriff der Zeit ein relativer und damit idealer.

So dringt überall die Vernunft, das Denken in die Welt ein. Der mythische Weltschöpfer des Timäus bildet das Weltganze, indem er auf das ewige, unveränderliche Sein der Ideen hinblickt. Weil Gott wollte, daß alles gut sei, so unterwarf er das Sinnliche den Gesetzen der Vernunft: er führte alle ungeordnete Bewegung in eine geordnete, vernunftgemäße über (Tim. 30 A f.). Wo aber Vernunft ist, da ist Seele, sagt Platon (Tim. a. a. O. und Phileb. 30 C). Deswegen muß denn freilich in der Sprache Platons geredet, der Weltschöpfer die Welt als einen beseelten Organismus erschaffen. Da hätten wir denn nun die viel umstrittene Lehre Platons von der Weltseele. Also wäre Platon am Ende gar Pantheist oder wenigstens Panpsychist gewesen? Man hat ihn vielfach so verstanden. Das ist um so begreiflicher, als sich Platon auch sonst gerne der Sprache des Mythos bedient. So erzählt er ganz im Anschluß an die mythischen Vorstellungen des Volkes, daß die Götter des Volksglaubens durch den Weltschöpfer erschaffen seien. Er bildete sie aus dem reinen Element des Feuers (Tim. 40 A f.). Sie sind ihrem Wesen nach nicht unvergänglich, aber sie werden dennoch unsterblich sein, weil sie gut und unmittelbar nach dem Bild des Weltschöpfers selbst geschaffen sind. Ihnen, den so entstandenen Göttern, überträgt er dann erst die Bildung der übrigen lebenden oder sterblichen Wesen. Man fühlt sich unwillkürlich an die Dichtung eines modernen genialen Dichters erinnert, nämlich an Spittelers Olympischen Frühling. Dort steht auch die unerbittliche Ananke noch über den Göttergeschlechtern, wenngleich diese so ewig sind wie jene. Aber wir sind selbst mitten in den Mythos hineingeraten, und da wird es denn schwer, den Sinn des ganzen Bildes zu verstehen. Es

liegt aber der Erzählung zugleich ein logischer und ein ethischer Sinn zugrunde. In logischer Hinsicht können wir auf das zurückgreifen, was von uns schon früher ausgeführt wurde: Wir lernten bereits den Logos selbst, die Idee der Ideen kennen: ohne die oberste unbedingte Voraussetzung der Vernünftigkeit alles Seins wäre überhaupt keine Erkenntnis der Welt möglich. Wenn daher der Weltschöpfer die Welt als ein beseeltes Ganzes schafft, so heißt das nichts anderes, als die Vernunft tritt in der sinnlichen Welt in Erscheinung. Aber der Schöpfer, indem er die Welt erschafft, blickt auf das sich ewig Gleichbleibende, auf den Inbegriff der Ideen. Die Ideen sind, schlicht gesagt, die Naturgesetze. Aber diese haben kein absolutes Sein, sondern sie sind Setzungen, Hypothesen der erkennenden Vernunft. Warum aber bediente sich denn Platon des irreführenden Ausdrucks dr Weltseele? Nun, einmal, und das ist der logische Sinn, weil er an der Identität von Denken und Sein festhielt, die freilich eine Forderung und keine Gegebenheit bedeutet; zum anderen, weil das natürliche Sein zur Erzeugung des sittlich Guten bestimmt ist, und das ist der ethische Sinn der Sache. Er ist oft verkannt, aber in Barths Buch über die Weltseele ziemlich rein erkannt und herausgestellt worden. Darauf müssen wir später bei der Darstellung der Psychologie Platons zurückkommen und begnügen uns hier, nur noch kurz darauf hinzuweisen, wie die platonische Lehre historisch fortgewirkt hat.

Gerade die Lehre von der Weltseele mußte auf den griechischen Geist großen Eindruck machen. Nach Harmonie, Ebenmaß und Schönheit sehnt sich die Seele des Griechen, und wenn auch das Alltagsleben, wie wir in der Einleitung schon dartaten, durch Leidenschaft und Sünde bei den Griechen wie bei allen endlichen Wesen das Dasein unharmonisch gestaltet, so schien doch der Ausdruck Weltseele den geheimsten Märchenwünschen des schönheitsdurstigen Herzens entgegenzukommen. Indem der gute Gott der Welt eine Seele verleiht, tut er freilich nichts anderes als die in Unordnung befindliche Bewegung des Chaos zu einer nach Maß und Gestalt geordneten Bewegung des Kosmos zu machen: denn das eben heißt es, die Vernunft tritt in Erscheinung. Aber im Mythos spielt die Seele eine andere Rolle. Sie ist Ausdruck einer substantiellen Individualität. Und sprach nicht Platon selbst von der Welt als von einem seligen Gott? Dies durfte man nur wörtlich nehmen, dann mußte auch die Weltseele individualisiert werden und verhielt sich hinfort zur Sinnenwelt nicht mehr wie der in eins geschaute

Inbegriff aller vernunftgegründeten Naturgesetze, sondern mußte zu einem mit Willkür begabten allgegenwärtigen Wesen werden, das alle Erscheinungen „beseelt", so daß die Sinnenwelt nur ihr Körper war. Diese mythische Bewegung in der Interpretation Platons hat, wie wir hören werden, wahrscheinlich schon bei Platons unmittelbarem Schüler Xenokrates begonnen. Von hier führt dann der Weg direkt zum Neuplatonismus und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Zwar kann man der Weltseele, von der Plotin spricht, noch einen echt platonischen, rationalen Sinn abgewinnen, aber es ist nicht zu leugnen, daß sowohl Philo wie Plotin der Gefahr der Substantialisierung und Personifizierung der Weltseele nicht ganz entgangen sind. Im Mittelalter hat zwar Platon besonders durch die Gestalt des Augustin stark fortgewirkt, allein es handelt sich dabei zumeist um andere Lehren Platons als die der Weltseele. Mit dem Wiederaufleben Platons in der Renaissance bei einem Georgios Gemistos Plethon (1355—1450), Pico della Mirandola (1463—1494), Marsilius Ficinus (1433—1499) tritt dagegen die personifizierte Weltseele wieder ganz in ihr Recht. Aber auch noch ein Cudworth (1617—1688) weiß von der Weltseele, wenn er auch nicht so weit geht, wie etwa in neuerer Zeit Fechner, der sogar die Lehre von der Beseeltheit der einzelnen Gestirne wieder aufgenommen hat, und diese Gestirnseelen gleichsam als personifizierte Vorstellungen in einer allgemeinen Weltseele enthalten sein läßt. Doch davon wird passender an einer späteren Stelle die Rede sein, wenn wir nämlich von Aristoteles handeln. Obgleich nämlich Platon im Anschluß an den Mythus seines Volkes die Gestirne auch als göttliche Wesen bezeichnet, so ist er doch in seiner Ausdrucksweise so vorsichtig und deutet immer wieder so offenkundig auf die Unsicherheit jedes Mythos hin, daß wir auch in dieser seiner Anschauung nicht viel mehr als ein mythisch poetisches Bild erblicken dürfen. Wir führten schon oben aus, daß es vor allen Dingen die künstlerische Sehnsucht in der Seele der Griechen war, welche ihnen die Lehre von der Weltseele so plausibel erscheinen ließ. In der Tat: Jeder echte Künstler belebt die Natur mit seiner eigenen Seele, indem er sie als Ausdrucksmittel seiner Menschenliebe benutzt. Platon hatte gesagt, der gute Weltschöpfer habe auf das ewig Seiende (der Ideen) hingeblickt, als er die Welt erschuf. So verfährt er auch nach Philo wie ein Architekt, der eine Stadt erbauen will und nun zuerst ein Urbild derselben in Gedanken entwirft, auf welches er hinblickt, wenn er dazu übergeht, seinen Plan auszuführen. Dieses

Gleichnis ist so überaus bezeichnend, weil es uns verrät, wie die späteren Philosophen insgesamt bis in die Renaissance und die Neuzeit hin, die Weltseele immer als einen Ausdruck ihrer künstlerischen Sehnsucht empfunden haben.

Gehen wir nun dazu über, die Psychologie und Ethik Platons darzustellen, so begegnen wir denselben Vorurteilen wie bei der Interpretation der Ideenlehre. Man hat lange Zeit über wesentliche Aussprüche Platons hinweggelesen, andere mythisch poetische wörtlich genommen. Die Seele ist für Platon nicht eine unwandelbare, dogmatisch gedachte Substanz. Was die Seele sei, darüber entscheidet die Ideenlehre: Sie ist nicht selbst Idee, aber sie nährt sich von den Ideen, sie hat an ihnen Teil, insbesondere an den Ideen des Lebens, der Wahrheit und Vernunft, der Gerechtigkeit, Schönheit und des Guten (vgl. z. B. Phäd. 84 B, Phädr. 247 C—D, Staat 508 E). Es ist ein unbestreitbares Verdienst Barths, daß er in seinem Buch über die Seele bei Platon sehr energisch darauf hingewiesen hat, wie die Einheit der Seele schon dadurch zu einer Aufgabe wird, deren Lösung wir uns annähern können und sollen, die aber niemals restlos gelöst ist (vgl. Staat 611 A f.). Welch ethischer Sinn in diesen Worten steckt, wollen wir später untersuchen. Jetzt aber ist es wichtig zu betonen, daß diejenigen wohl gänzlich in die Irre gegangen sein müssen, welche die Lehre Platons von den sogenannten Seelenteilen wörtlich genommen haben (vgl. z. B. Staat 548 C, 580 D, Phädr. 246 A f.). Im Phädrus vergleicht Platon die Seele mit einem Rossegespann, das von dem im Wagen befindlichen Lenker geleitet wird. Das eine Roß ist göttlicher Abkunft, folgt daher gern dem Lenker, wenn er es bewegen will, den Wagen aufwärts zu tragen zu dem beseeligenden Himmel alles Wahren, Schönen und Guten. Niedrigerer Abkunft und der Erde verwandt ist das zweite Roß, welches nur mühsam und mit Gewalt gezwungen werden kann, den Weg nach oben zu nehmen, sondern sich stets der Erde zuneigt. Dem mythischen Bild entspricht die Dreiteilung der Seele in ein Vernünftiges (Lenker), ein Mutartiges oder Willenartiges (das gute Roß) und den sinnlichen Teil, zu dem insbesondere die Begierde gerechnet werden muß (das böse Roß). Aber keineswegs will Platon nun damit sagen, daß es in der Seele des Menschen drei für sich bestehende oder gesonderte Seelenvermögen oder Teile gäbe. Mit Recht hat vielmehr Barth darauf aufmerksam gemacht, wie stark Platon z. B. im Phädon, auf die Einheit der Seele dringt, die freilich nach der weiter oben angeführten Stelle

im Staat eine stets neu zu begründende und zu erschaffende ist. Ja, es heißt dort, daß wir bis jetzt von der Seele nur gesprochen haben, wie sie im empirischen Dasein erscheint (indem wir nämlich auf diese drei verschiedenen Äußerungen des Seelenlebens hinwiesen). Wenn wir sie in ihrer Reinheit erschauen, wird auch ihre Einheit immer deutlicher hervortreten. Nicht nur wäre es schlimm, wenn in uns die vielen Wahrnehmungen nebeneinander säßen wie die Helden im trojanischen Roß (vgl. z. B. Theät. 184 D), sondern oft genug betont auch Platon, besonders im Phädon, daß wir „vermittelst" des Körpers und das heißt der Sinne wahrnehmen, und wird nicht müde zu zeigen, daß ohne das Vernunftartige weder Wille noch Sinnlichkeit überhaupt existieren können. In der Vernunft liegt das eigentliche Wesen der Seele. Sie hat ihren Sitz im Kopf des Menschen, wie es im Timäus heißt. Das Mutartige hat seinen Sitz im Herzen, die Begierde im Zwerchfell (Tim. 70 A f., 77 B). Das Gehirn ist mit dem Herzen und der Leber durch Adern verbunden, denn die Nerven kannte Platon noch nicht; die Adern leiten den Impuls der Empfindung zum Hirn (a. a. O. 77 E). Pflanzen haben nur die unterste Seelenregung, Tiere dazu auch das Mutartige (a. a. O. 77 B und Staat 441 B). Wenn nun nach unserer Auffassung die platonischen Seelenteile die Seele in ihrem Wesen nicht zerreißen sollen, was bedeutet dann diese verschiedene Lokalisation und gar Verteilung an die verschiedenen Geschöpfe? Der Ausdruck Lokalisation ist schon falsch. Man sagt besser: Objektivierung[1]). Das vernünftige Denken, das Mutartige und das Triebartige sind vom Standpunkt der Physiologie aus zunächst nur Zweckbegriffe: In Bewegungen der im Geist entworfenen Elemente der Materie (bei Platon also der grundlegenden Dreiecke) müssen die durch diese Begriffe aufgestellten Probleme gelöst werden. Platon begnügt sich ja auch keineswegs, ganz allgemein z. B. von der Empfindung zu sprechen, vielmehr werden die einzelnen Empfindungsqualitäten auf Bewegungsvorgänge zurückgeführt. So soll das objektive Korrelat des Tones nach Platon die Bewegung der Luft sein. Langsame Bewegung gibt tiefe, schnelle gibt hohe Töne (Tim. 67 B—C). Die Empfindung des Geschmacks besteht objektiv darin, daß Teilchen des Objekts in die Adern der Zunge eindringen und diese erweitern oder zusammenziehen, von wo aus die Bewegung

---

[1]) Vgl. hierzu meine Geschichte der Philos. als Einl. in das System der Philos. Bd. II, S. 102.

durch andere Adern zum Herzen geleitet wird (Tim. 65 C—E) [1]. In ähnlicher Weise werden Gesichts- und Geruchsempfindungen erklärt. Das heißt aber natürlich durchaus nicht, daß etwa Platon Materialist war, und die Entstehung der Empfindung aus der Bewegung einer vorausgesetzten absoluten Materie erklären wollte. Zuerst einmal hat ja Platon, wie wir gehört haben, die Materie in das geistige Gebilde räumlich konstruierter Teilchen aufgelöst, und zweitens kann man hier überhaupt nicht von einem Kausalverhältnis sprechen: die Empfindung wird nicht durch das Gesetz der Bewegung erzeugt, sondern dieses Gesetz soll nur dazu dienen, ihr Auftreten vorher zu sagen. Nur im mythischen Bilde hat Platon gelegentlich von der Entstehung der Seele (und damit natürlich auch der Empfindungen usw.) gesprochen. Die Empfindung ebenso wie das Mutartige, welch letzterem wohl auch Gefühl und Affekt zuzurechnen sind, sind ja selbst nicht ohne Vernunft, sie können daher nicht erst durch die Vernunft erzeugt sein. Genau so wie die Empfindung wird auch das Gefühl der Lust und Unlust in Bewegungen objektiviert. Überall ist ja die Seele das logische Prius gegenüber aller Bewegung, also auch gegenüber den räumlichen Gestalten, welche zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des seelischen Geschehens dienen sollen. Daß die Seele und also doch die Vernunft logisch früher ist als der Körper, hat Platon an mehr als an einer Stelle ausgesprochen (Gesetze 892 A, 897 A, Tim. 34 C, Phil. 30 A). Die Weltseele erscheint als Voraussetzung aller Beseelung (Philebus a. a. O., Phädr. 270 C). Trotzdem heißt die Seele das sich selbst Bewegende (Gesetze 825 f., Phädr. 24), und der Charakter der Seele besteht hauptsächlich in ihrer Natur als Ursprung der Bewegung. Aber es ist nicht nur die körperliche Bewegung allein, welche, wie Siebeck meint, hier Platon im Auge hat, obgleich auch die Willensbewegungen des Körpers von der Seele ausgehen, sondern vor allen Dingen die geistige Bewegung des Denkens und Erkennens. Dies geht ja schon aus der Stelle des Staates hervor, in der von der Seele verlangt wird, daß sie sich zur Idee des Guten hinwende. Was die Bewegungen des Körpers angeht, so sind diese, wie gesagt, nicht nur letzten Endes auf geistige Elemente zurückzuführen, sondern ohne Denken und Erkenntnis gar nicht möglich.

[1] Zum Ganzen vgl. auch H. Siebeck, Geschichte der Psychologie Tl. I, S. 176f. und T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, 1877. Das Verhältnis von Leib und Seele bei Platon fasse ich anders auf als die genannten Forscher.

Was soll es aber heißen, daß die Weltseele alle Beseelung überhaupt erst ermöglicht? Für unsere Auffassung liegt hierin keinerlei Schwierigkeit, wenn doch die Weltseele das allgemeine Prinzip der Ordnung der Welt bedeutet. Auch nicht im geringsten wird dadurch etwa die Willensfreiheit des Menschen angetastet, sondern wenn es sich darum handelt, den Erscheinungen des Seelerlebens, welche es auch immer sein mögen, physiologisch näher zu kommen, dann müssen natürlich die Gesetze der objektiven Vernunft, das heißt die allgemeinen Naturgesetze (Jdeen) zu Hilfe gerufen werden. Da aber die Seele selbst ewig Aufgabe bleibt, so bleibt auch das Problem der Zurückführung alles seelischen Geschehens ein unendliches. Nur so weit es möglich ist, die Seele wirklich zu erkennen, unterliegt sie natürlich den allgemeinen Naturgesetzen und damit der Notwendigkeit des Seins. Aber diese ganze Notwendigkeit selbst ist einer ewig intelligibelen Zufälligkeit ausgesetzt, insofern nämlich der Jnbegriff der Notwendigkeit durch die Vernunft selbst erzeugt, und zwar immer neu erzeugt wird.

Wenn Platon die Seele als Prinzip der Selbstbewegung erklärt, so wandelt er hierbei vielleicht auf den Bahnen eines der bedeutendsten Ärzte der Griechen, nämlich des Alkmäon von Kroton (Siebeck a. a. O. S. 91). Vielleicht erklärt sich aus seiner Bekanntschaft mit den Schriften des Alkmäon auch der seltsame Mythos, den er Timäus 41 D f. vorträgt, nachdem die Zahl der Seelen denen der Gestirne gleich ist, von denen herab sie erst in die Behausung des Körpers sinken, und zu denen sie nach einem philosophisch geführten Leben zurückkehren können. Auch Alkmäon nämlich wollte die Unsterblichkeit der Seele durch ihre Wesensverwandtschaft mit den göttlichen Gestirnen beweisen (Siebeck a. o. O. S. 91). Den Sinn dieses Mythos erfährt man aber in nüchterner Einkleidung Tim. 90 A f. Dort ist die Rede davon, daß uns der edelste Teil der Seele, die Vernunft, die uns Gott gleichsam wie einen Schutzgeist mitgegeben hat, und die im obersten Teil des Körpers wohnt, dem Himmel verbindet. Dies freilich nur dann, wenn wir die Wahrheit erkennen, denn nur soweit vermag der Mensch an der Unsterblichkeit teilzunehmen, als er Unsterbliches und Göttliches denkt (a. a. O. 90 C). Von hier aus erhalten auch erst die im Phädon und Phädrus gegebenen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ihren tieferen Sinn. Spätere Zeiten freilich, insbesondere die neupythagoreische Philosophie, nahmen auch den oben geschilderten Mythos ernst. So finden wir bei Plutarch die Lehre, daß der Leib des Menschen von der Erde, die Seele vom

Mond, die Vernunft von der Sonne stamme. Stirbt der Mensch, so steigt die Seele aufwärts, und wenn sie dann nicht weiter emporzuklimmen vermag, wird sie zum Dämon, anderenfalls, wenn sie die Sonne erreicht, kehrt sie in das göttliche Urwesen zurück. Wahrscheinlich steht aber Plutarch, indem er dies ernsthaft vorträgt, unter dem Einfluß der babylonisch-chaldäischen Religion. (Vgl. meine allgem. Gesch. der Philosophie I, S. 213 ff.)

Wenn wir von Platons Lehren über die Unsterblichkeit der Seele sprechen, so bewegen wir uns eigentlich schon nicht mehr auf dem Boden der Psychologie, sondern auf dem der Ethik. Wir müssen hier noch einmal ausdrücklich darauf verweisen, daß im Timäus an der oben angeführten Stelle, nur denjenigen Seelen Unsterblichkeit in Aussicht gestellt wird, die Unsterbliches und Göttliches denken. Damit stimmt sehr wohl die mythische Einkleidung des Phädrus überein, nach welcher die Schau der ewigen Ideen des Gerechten und Schönen die rechte Nahrung der Seele ist. Auch die Ausführungen des Symposions dürfen hier nicht vernachlässigt werden. Ja, sie werden uns sogar den richtigen Weg zum Verständnis am besten erschließen. Man kennt die äußere Einkleidung des Gastmahls: Der Tragödiendichter Agathon hat einige Freunde zu sich eingeladen, um mit ihnen den ersten Sieg, den er mit einem Trauerspiel errungen hat, zu feiern. Wir lassen die Einzelheiten beiseite und erinnern nur daran, wie die Gesellschaft übereinkommt, den Abend mit Lobreden auf den Eros zu verbringen. Nachdem die anderen gesprochen haben, kommt die Reihe an Sokrates, und in der Rede, die er dann hält, liegt vielleicht die tiefste sittliche Weisheit, zu der sich Platon überhaupt durchgerungen hat. Zunächst stellt Sokrates die Ansicht, die sein Vorredner vom Eros entwickelt hat, richtig: Dieser hatte den Eros als einen vollkommenen seligen und schönen Gott gepriesen; aber Sokrates leugnet, daß Eros ein Gott sei. Seinem tiefsten Begriffe nach bedeutet ja Eros das Verlangen und die Sehnsucht nach dem Schönen und Guten. Wer aber im Besitz der vollkommenen Wahrheit, Schönheit und Güte ist, wie die Götter, der kennt dieses Sehnen und Verlangen nicht, denn man erstrebt doch nur das, was man nicht besitzt. Wenn aber Eros selbst nicht gut und schön ist, so muß er deswegen noch nicht schlecht und häßlich sein. Er ist weder Gott noch Mensch, sondern zwischen beiden inne. Denn auch die völlig Unwissenden, Häßlichen und Bösen kennen das Streben nicht, welches wir als Eros bezeichnen und welches den Begriff der Liebe in einem so weiten und tiefen Sinne

ausdrückt, daß wir im Deutschen in Verlegenheit geraten, wenn wir diesen Begriff präzisieren wollen. Am besten hat es unter den Deutschen jedenfalls Wilhelm Humboldt verstanden, der in seinen reifsten und schönsten, aber leider am wenigsten bekannten Werken durchaus das Wort Sehnsucht als Äquivalent für Eros gebraucht. Aus Sehnsucht zum Schönen und Guten ist die Rede des Sokrates, ist die Schrift des Platon geboren. Sehnsucht ist der Dämon Eros, welcher zwischen Göttern und Menschen vermitteln soll. Sehnsucht muß auch im Herzen desjenigen wach werden, der die Worte liest, die Platon im Gastmahl teils dem Sokrates, teils durch dessen Vermittlung „einer mantineischen Frau, namens Diotima" in den Mund legt. Es lebt der ganze brennende Wissensdurst, der von Schönheit und Wahrheit begeisterten Seele Platons in dieser Rede. Nicht auf den bloßen Besitz des Schönen, Wahren und Guten geht das Verlangen der liebenden Seele, denn dieser möchte vielleicht nur einen Augenblick dauern und dann mit der Seele selbst in Nichts verwehen. Nein, der Besitz muß ein ewiger sein wie die Wahrheit, das Gute, das Schöne selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehen. Eros wird mythisch geschildert als das Kind der Dürftigkeit und des Reichtums[1]). Am Geburtstag der Aphrodite zeugte Poros (der Überfluß) mit Penia (der Bedürftigkeit) den Eros, und dieser trägt nun die Eigenschaften seiner Eltern mit durchs Leben. Dürftig und armselig erscheint auch nach dem Höhlenmythos des Staates der Philosoph den Menschen, und Apologie, Phädrus und Phädon kommen gar darin überein, daß der echte Philosoph die Sehnsucht zum Tode in sich trägt. Verfolgen wir nun den Mythos des Symposions weiter, so wird auch der Sinn dieser Behauptung klar. Wo die Bedürftigkeit, wo der Ursprung des Verlangens verschüttet wird, da geht auch die Sehnsucht zugrunde. Wir Menschen sollen Gott ähnlich werden, aber wir sind keine Götter. Oder auch: Der Geist, der aufhört zu zeugen und zu wirken, hört auf zu sein. Daher ist denn auch der ewige Besitz, den die Sehnsucht, der Eros, anstrebt, nicht das in sich ruhende, selbstgenügsame Denken etwa des aristotelischen „ersten Bewegers" (Gottes). Die Seele des Philosophen, und das ist, wie die platonische Unterredung zeigt, des wahrhaft Liebenden, sehnt sich, im Schönen zu zeugen.

Aber wir wissen schon von früher, daß es immer die Sinne sind, welche den Geist wecken müssen. Die Wiedererinnerung an die ewigen

[1]) Ob die philosophischen Okkultisten unserer Zeit auch diesen Mythos wörtlich nehmen?

unwandelbaren Ideen kann in der Seele nur stattfinden, wenn sie die vergänglichen und schwankenden Abbilder in der Welt wahrnimmt. So gibt es denn auch eine Stufenfolge in den Graden der Liebe. Sterben möchte der Philosoph, aber nur sterben gegenüber der Tyrannei des Sinnlichen. Häufig hat Platon, so z. B. im Phädon, den Leib mit dem Kerker oder dem Grab der Seele verglichen. Aber dazu wird er nur, wenn er die Seele beherrscht, statt sich ihr zu unterwerfen. Die Sinne, und das heißt im platonischen Geiste: der Körper, müssen sich zur Seele und zum Denken verhalten wie der Prinz zum Dornröschen: er kann sie küßen, aber sie wird nur dann wieder ins Leben erwachen, wenn sie das Leben noch in sich trägt — das ist Wiedererinnerung oder Ideenschau. Nun aber ist der Mensch von Natur geneigt, beim unmittelbar gegebenen sinnlichen Einzelfall stehen zu bleiben. Daher lieben auch die werdenden Philosophen zunächst die schöne irdische Gestalt; sie streben die sinnliche Vereinigung der Geschlechter an, aber wenn in ihnen wirklich der philosophische Eros schlummert, so wird sich, indem sie als Menschen lieben, in ihnen der Dämon regen, der zum Himmel führt. Wir wiederholen noch einmal, was wir früher schon angedeutet haben, daß Platon keineswegs die sinnliche Liebe verwirft oder verachtet; er verwirft und verachtet allein die *nur* sinnliche Liebe. Nun aber sind wir so weit, auch zu sehen, wie es um die Unsterblichkeit steht. „Denn hier wie dort (im Diesseits wie im Jenseits) sucht die sterbliche Natur, soviel sie vermag, ewig und unsterblich zu sein.“ (Symp. 207 D.) Sie vermag demnach schon auf Erden unsterblich zu sein. Den Weg dazu hat Platon deutlich genug gewiesen: Die Menschen müssen sich in den Dienst der Gemeinschaft stellen (Staat 519 C und 540 B). Aber in den Dienst der Gemeinschaft können sie sich nur stellen, wenn sie im wahrsten und innigsten Sinn des Wortes philosophieren und sich nach dem Wort des Phädrus von der Erkenntnis des ewig Wahren, Guten und Schönen nähren. So endet denn auch die Rede des Sokrates im Symposion damit, daß er zeigt, wie der Philosoph aufsteigen muß von der Liebe des vergänglichen Abbildes, das ja doch nur ein zitterndes Schattenbild ist, welches die ewig leuchtende Sonne des Guten auf grünende Felder wirft, wenn sie durch das Wolkengetümmel der Sinneseindrücke und Leidenschaften hindurchscheint, zur Schau der Idee selbst. Deswegen können wir mit gleichem Recht den goetheschen Faust, Dante, den Menschen, und den Dante der göttlichen Komödie als Vorbilder des platonischen Philosophen anführen. Faust liebt zuerst in Gretchen die

irdische Schönheit, aber bereits verklärt durch den göttlichen Eros, der ihn dereinst zur Schau des Göttlichen führen wird. Er sucht dann in Helena die Erfüllung seiner brennenden Sehnsucht, die dem Urbild näher zu stehen scheint, um endlich zu begreifen, daß alle irdische Liebe nur dadurch Ewigkeitswert gewinnen kann, daß sie die Seele hinwendet zur Idee der Gemeinschaft und des Guten und sie in diesem edelsten und reinsten Sinne zeugend macht. Dante, der Mensch, wurde durch den Anblick einer schönen Frau zum Dichter. Sein eignes Ebenbild, wandelt er in der göttlichen Komödie durch die Hölle des Nichtseins, des Sinnentrugs und der Leidenschaft aufwärts zur Schau der ewigen unwandelbaren Idee der unverbrüchlichen Güte. Und mit nüchternen Worten hat auch Kant dasselbe in der Kritik der reinen Vernunft gesagt, wenn er betont, daß alle unsere Erkenntnis von der sinnlichen Anschauung anhebt, von dort zu Begriffen fortschreitet und sich endlich zu Ideen erhebt.

Was ist denn das aber für eine seltsame Unsterblichkeit, die man schon im Diesseits gewinnen kann, und mit Rücksicht auf welche später auch Schleiermacher gelegentlich sagte, daß wir mitten im Leben und der Vergänglichkeit ewig sein könnten? Es kann unmöglich die Dauer eines substantiellen Seelendings sein, das Fortleben des Ichbewußtseins. Allzu deutlich betont Platon immer, daß wir auch in diesem Leben nur dann wahrhaft wir selbst werden, wenn wir selbstlos denken, fühlen und handeln. Erinnern wir uns daran, was denn überhaupt die Teilhabe an der Idee für die Seele bedeuten konnte. Die Idee war die Grundlegung, die Hypothesis, welche das Sein erzeugt. Wenn der Mathematiker den Kreis, den er auf die Tafel gezeichnet hat, auswischt, werden die Gesetze, die er an der Figur gezeigt oder demonstriert hat, vergehen? Wird nicht vielmehr ihre Wahrheit fortzeugend, fortwirkend in alle Ewigkeit bestehen? Wenn der große Weltenmeister Tod, den Platon als den Ursprung des Lebens erkannt hat, dies Schattenbild meiner Seele, mein Ich, die einzelnen Empfindungen, Leidenschaften, Gefühle, Willensregungen usw. mit dem Tuch der Vernichtung von der Tafel des scheinbar Lebendigen fortwischt, wird dann das, was ich der Menschheit war oder sein wollte, was ich erstrebt, erschaffen, erdacht, auch vergehen?

Die Beweise, die Platon für die Unsterblichkeit gibt, sind im wesentlichen die folgenden. Zuerst, im Staat 608 D f., führt er aus, daß die Unsterblichkeit der Seele sich schon daraus ergäbe, daß auch die eigentliche Krankheit der Seele, nämlich das Böse und die Ungerechtigkeit,

die Seele zwar schädigen, aber nicht vernichten könne. Wenn der Körper zugrunde geht, so bedeutet das ja nicht die Vernichtung der Seele, denn trotz aller Leiden und Krankheiten des Körpers vermag die Seele gut zu bleiben, und so lange sie gut und gerecht ist und wahrhaft philosophiert, hat sie auch am Sein teil. Wenn nun so die Krankheit des Körpers nichts in die Seele bringt, was ihr Vernichtung droht, so könnte man doch erwarten, daß Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit die Seele vernichten könnten. Denn in der Tat ist ja das Böse ein Nichtsein und dem Wesen der Wahrheit und dem ewigen Sein direkt entgegengesetzt. Auch scheint das Argument, mit dem Platon die Behauptung rechtfertigt, daß auch die ungerechte Seele nicht völlig vernichtet werden könne, zunächst seinen eigenen Prinzipien zu widersprechen. Er beruft sich nämlich darauf, daß die völlige Vernichtung der Seele für den Sünder eine Erlösung wäre, während doch die Gerechtigkeit fordert, daß er der Bestrafung zugeführt wird. Aber wir dürfen, wenn wir diesem Argument gerecht werden wollen, zweierlei nicht vergessen. Erstens nämlich betont Platon des öfteren (und das zeigt, wie im Vorübergehen bemerkt sein soll, deutlich genug, wie es um sein Aristokratentum bestellt war), daß alle Seelen von Hause aus gleich sind, und daß in ihnen allen daher auch die Sehnsucht zum Guten ruht. Ja, wir dürfen noch mehr sagen: Diese Sehnsucht *ist* das wahre Wesen der Seele. Damit muß man nun zweitens den Satz verbinden, den er von seinem Lehrer, Sokrates, übernommen hat: Niemand ist freiwillig böse. Daraus ergibt sich ganz notwendig, daß nach Platons Auffassung das Böse ein Irrtum ist und nicht eine dämonische, feindliche, substantielle Macht. Weil die Seele von Hause aus gut ist, kann ihr die Ungerechtigkeit nicht soviel anhaben, daß sie jemals völlig vernichtet werden könnte. Die Seele des Sünders ist strafwürdig (Gorg. 472 E, 476 E, 479 B, 527 C). In diesem Begriff der Strafwürdigkeit trifft sich, wie ich schon anderen Orts ausgeführt habe, Platon wieder mit Kant. Strafe darf eben nicht Rache sein, noch auch Schutz der Gesellschaft, oder wie sonst die Theorien alle lauten mögen, sondern Rettung der Seele des Sünders. Das wird geschehen, indem er von seinem Irrtum geheilt wird. Man sieht sofort, daß alle Strafe zwecklos sein wird, die nicht dazu dient, Erkenntnis und guten Vorsatz in der Seele des Sünders zu wecken. In seiner umfassendsten Bedeutung wird aber der Sinn des oben angeführten Arguments für die Unsterblichkeit der Seele erst dann klar, wenn wir uns erinnern, daß ja schon im Diesseits die Seele

des Menschen nur soviel Realität besitzt, als sie teilzuhaben vermag an den Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit usw. Die Teilhabe an der Idee ist nun auch das, was die Unsterblichkeit sichert. Die Wege des Irrtums sind Wege der Selbstvernichtung, aber da ja mit dem Erlöschen der eigenen Individualität des einzelnen Menschen Wahrheit und Sittlichkeit nicht zugrunde gehen, und da ferner der absolute Bösewicht eine Abstraktion ist, welche Platon durch den Satz, daß niemand freiwillig böse sei, verneint, so ergibt sich schon hieraus, daß es keine völlige Vernichtung der Seele geben kann.

In der Tat kehrt der Beweis von der Teilhabe der Seele an der Idee in derjenigen Schrift Platons wieder, die ganz dem Problem der Unsterblichkeit gewidmet ist (Phädon). Und zwar tritt er hier sogar in zwei Formen auf. Das eine Mal wird die Lehre von der Wiedererinnerung ins Treffen geführt (Phäd. 72 E f.). Das zweitemal handelt es sich um die Einheit der Seele und direkt um die Verwandtschaft mit den Ideen (Phäd. 78 B f.). Die Wiedererinnerung wurde ja nun im Phädrus als die Zusammenschau des vielen Mannigfaltigen in die Einheit der Idee erklärt. So sieht man denn, daß es sich im wesentlichen doch nur um verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache handelt [1]. Wenn die Seele sich an die Ideen wiederzuerinnern vermag, so vermag sie eben die Ideen zu denken, und darin beruht ihre Verwandtschaft mit dem ewigen Sein der Wahrheit und Gerechtigkeit. Platon spricht von der Einheit der Seele: wir dürfen nicht vergessen, daß er diese im Staat, wie schon oben erwähnt, als eine unendliche Aufgabe faßt. Die pythagoreische Denkweise, wonach die Seele als Harmonie des Körpers erscheint, die sich mit dem Tode auflöst, kann natürlich dem platonischen Sokrates keinen großen Eindruck machen. Das würde ja vor allen Dingen heißen, daß der Körper vor der Seele sei, und weiter, daß die Seele im schlechten Wortsinn aus Teilen zusammengesetzt wäre. Nach unseren früheren Ausführungen dürfen wir uns hierbei nicht länger aufhalten.

Wichtiger ist der Beweis für die Unsterblichkeit aus dem Gesetz des Gegensatzes, oder wie wir es auch nennen können, aus dem Gesetz des Ursprungs [2]. Platon verweist darauf, wie überall das Gegenteil aus dem Gegenteil wird: das Schöne aus dem Häßlichen, das Gerechte

[1] Vgl. hierzu meine Geschichte der Philos. als Einl. i. d. System der Philos. Bd. II, S. 108.

[2] Ich bin diesem Beweis nicht völlig gerecht geworden in meiner Geschichte d. Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, a. a. O.

aus dem Ungerechten, das Große aus dem Kleinen usw. So ist es aber auch beim Menschen: aus dem Leben wird der Tod. Demnach dürfen wir wohl schließen, daß aus dem Tod das Leben wird. Der Phädon ist, das kann man wohl mit Sicherheit sagen, früher geschrieben als z. B. Sophist und Parmenides. Man sieht denn auch, wie Platon hier vom Prinzip des Ursprungs einen noch einigermaßen ungeschickten Gebrauch macht. Es ist noch nicht das „Andere", sondern der „Gegensatz", oder besser gesagt der „Widerspruch", welcher zu Hilfe gerufen wird. Denn das Häßliche ist dem Schönen nicht nur entgegengesetzt, sondern widersprechend. So auch das Gerechte dem Ungerechten usw. Dann aber fehlt die „Gemeinschaft der Ideen". Was aber Platon ausdrücken will, bleibt dennoch zu Recht bestehen, und es liegt dem ganzen Beweis eine ewige Wahrheit zugrunde. Der Tod entsteht aus dem Leben: da kann unmöglich jener Tod gemeint sein, den der Körper erduldet, wenn der Mensch am Ende seiner irdischen Laufbahn ankommt. Wir wissen ja aus allen Schriften Platons, daß der Tod, den der Philosoph liebt, die B e f r e i u n g der Seele vom Körper bedeutet, nicht aber das Hinwelken und Verwesen des Körpers. Das schließt nicht aus, daß der physische Tod einmal die Voraussetzung sein kann für diese Befreiung der Seele vom Körper, wie wenn z. B. ein siebzigjähriger Greis (Sokrates), der der Welt sein Bestes gegeben hat, diese Identifizierung vollzieht. Im übrigen aber ist der Tod, den der Beweis hier voraussetzt, nichts anderes als der Tod der Herrschaft der Sinnenlust über den Geist. Die Beispiele sind daher im Phädon recht unglücklich gewählt, aber man sieht, daß der Sinn der Sache davon nicht betroffen wird, wir bleiben ganz in dem uns geläufigen Gedankenkreis. Wenn Platon nun diesen Tod gemeint hat, dann durfte er freilich auch folgern, daß aus ihm die Seele zum ewigen Leben ersteht. Daß Platon es aber so aufgefaßt hat, geht endlich auch aus dem vierten Beweis des Phädon hervor, der sich darauf stützt, daß die Seele an der Idee des Lebens teil hat. Denn hier heißt es ausdrücklich, daß ein und dasselbe Ding nicht widersprechende Prädikate in ein und derselben Hinsicht in sich aufnehmen könnte. Demnach folgert er hier, daß die Seele, weil sie an der Idee des Lebens teil hat, nicht an der des Todes teil haben könnte. Dies wäre allerdings, wie ich es denn auch selber früher so aufgefaßt habe, ein direkter Widerspruch zu der Hypothesis des vorhergehenden Beweises, wenn man nicht eben bedenken müßte, daß das erstemal vom Ursprung, das zweitemal aber vom Widerspruch die Rede sei. Der letzte

Beweis sagt in der Tat nichts anderes als die uns bereits bekannte Überlegung aus dem Staat, daß nämlich die Ungerechtigkeit (der Tod) die Seele nicht völlig vernichten kann. Wollte man sagen, daß dies doch möglich sei, so würde man ja die Wahrheit aufheben, daß die Seele ihrem Wesen nach in der Sehnsucht zum Guten besteht.

Es ist in der Tat ein reicher und unverlierbarer Gedankenschatz, den Platon mit seinem Phädon der Menschheit geschenkt hat. Dieses Werk hat daher auch eine nie enden wollende Anziehungskraft auf alle edleren Geister ausgeübt. Unter den zahlreichen Philosophen, die von ihm angeregt und geistig befruchtet worden sind, wollen wir hier nur Moses Mendelssohn erwähnen, der im 18. Jahrhundert eine Schrift „Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele" geschrieben hat. Diese ist für uns auch deswegen so interessant, weil sie zeigt, wie sich die Gedanken im Lauf der Jahrhunderte wandeln. Wahrhafte Philosophie bleibt ewig zeugend: Wenn die Gedanken in andere Seelen fallen, nehmen sie auch das Kleid der anderen Individualität und Zeit an. Oft genug haben es die Philosophen beklagt, daß die Worte (sie meinten aber, daß der Ausdruck der Begriffe) vieldeutig seien. Indessen verwandelt sich die Bekümmernis darüber in ein Gefühl der Befriedigung, wenn wir bedenken, daß auch hier Tod und Leben sich die Hand reichen. Wir sprechen zu einem anderen Menschen; er glaubt uns zu verstehen. Wenn er aber nun den Begriff, den wir ihm übermitteln wollten, an andere Menschen weitergeben will, so zeigt sich, daß er in Wahrheit einen neuen Begriff weitergibt. Denn das Lernen ist, wie schon Sokrates wußte, kein bloß rezeptives Verhalten der Seele, sondern indem eine andere Seele uns anspricht, wird unsere eigene zeugend. Verloren gegangen ist deshalb der Ursprungsbegriff doch nicht: er ging nur durch das Medium eines anderen Geistes und trägt nun, indem er wiedergeboren wird, Freud und Leid, Einsicht und Mißverstand des Mitmenschen auf seinen Schwingen. Aber die Seelen vereinigen sich, indem sie zu einem gemeinsamen Ziel hinstreben: dieses Gemeinsame aber ist nun erst die Teilhabe an der Idee, und indem sich dieser Prozeß durch die Jahrtausende fortsetzt, nähert sich die Seele Gott. Aber es ist keineswegs so, daß dieser Aufstieg gradlinig und auf geebnetem Wege vor sich ginge, denn nicht ganz nimmt vielleicht die Seele des Mitmenschen den Begriff auf, den ich ihr übermitteln wollte; es geht wohl manche Wahrheit, manche Erkenntnis derweil verloren. Aber die Ungerechtigkeit, der Irrtum können die Seele nicht töten: es geht dennoch

aufwärts, wir nähern uns dem Sein. Wir mußten diese scheinbar etwas abliegenden Betrachtungen hier einflechten, denn nur wenn man sich an sie erinnert, wird man der Leistung Moses Mendelssohns gerecht.

Wir geraten dann auch nicht in Gefahr, sein eigenes Werk derart zu beurteilen, wie er selbst es in bezug auf Teile des platonischen Phädon getan hat. „Seine (Platons) Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen uns wenigstens", so sagt er, „so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen." Dabei ist er sich aber doch bis zu einem hohen Grade der zeitlichen Bedingtheit seiner eigenen Gedanken bewußt geblieben [1]. „In dem dritten Gespräche mußte ich völlig zu den Neueren meine Zuflucht nehmen und meinen Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem 17. und 18. Jahrhundert sprechen lassen." Das hat er denn auch in der Tat getan. Wir begegnen nicht nur dem Begriff des „allervollkommensten Wesens", sondern vor allen Dingen auch der Vorstellung der Seelensubstanz. Hier ist Mendelssohn durchaus der Interpret des Kulturbewußtseins seiner Zeit. Wenn sich in der Renaissance die Seele des Menschen losgerungen hatte von den Fesseln dogmatischer Gegebenheit und auf die frische Lebendigkeit individuellen Schaffens pochte, so war in der Aufklärungszeit das Individuum selbst wieder versteinert: die Seele wurde Substanz. Weil die Einheit des Denkens Voraussetzung aller Begriffsbildung ist, weil „jedes Ganzes, das aus Teilen besteht, die außer einander sind, ein Zusammennehmen und Vergleichen dieser Teile voraussetzt, dieses Zusammennehmen und Vergleichen aber die Verrichtung eines Vorstellungsvermögens sein muß; so kann ich den Ursprung dieses Vorstellungsvermögens selbst nicht in ein Ganzes setzen, das aus solchen auseinanderseienden Teilen besteht, ohne eine S a c h e durch ihre eigenen Verrichtungen entstehen zu lassen." [2] „Wir müssen also wenigstens eine S u b s t a n z annehmen, die alle Begriffe der Bestandteile vereinigt." [3] Man sieht, wie der ganze Beweis die Seele als S a c h e voraussetzt, und wie im Grunde genommen gar nicht bewiesen, sondern vielmehr erschlichen wird, daß die Seele Substanz sei. Demgegenüber hatte es dann Kant, den Mendelssohn und die Seinigen mit ehrfurchtsvoller Scheu den Alles-Zermalmer nannten, leicht, mit dem Begriff der

---

[1]) Vgl. Moses Mendelssohn, Phädon, Rekl. Ausg. Vorrede S. 5.
[2]) Mendelssohn, a. a. O. S. 96. Das Wort Sache ist von mir gesperrt.
[3]) A. a. O. S. 100.

Seelensubstanz aufzuräumen [1]). Er enthüllte den Fehler, den Mendelssohn beging: Dieser schloß aus der Funktion der Einheitsbildung, die alles Denken charakterisiert, sehr zu Unrecht auf eine „einfache Substanz" der Seele. Es war ein Paralogismus. Kant selbst aber wandelt damit auf den Spuren Platons, denn der Gedanke von der Einheit der Seele wird ihm zum regulativen Prinzip, das heißt zur Idee.

Die Seele hat bei Platon Anteil an der Idee, sie strebt zur Idee, und darin liegt ihre Unsterblichkeit. Nun ist es logisch unmöglich, die Idee des Guten restlos zu erkennen, sondern wir vermögen allenfalls nach dem Gleichnis des platonischen Staates ihren Sprößling in der irdischen Welt, die Sonne, aufzuzeigen. Die Idee des Guten bleibt ewig „jenseits des Seins", aber trotzdem wird sie zum Quell des Seins. Was wir darunter zu verstehen haben, dürfte schon aus unseren früheren Ausführungen klar geworden sein. Alle Erkenntnis dient dem Guten. Wenn die Seele mit der Problematik des Daseins ringt, so geschieht es nicht nur, um Wissen auf Wissen in sich aufzuhäufen, sondern dieses Wissen muß in den Dienst der praktischen sittlichen Tat treten. Das ist es, was Kant den Primat der praktischen Vernunft nannte. Dabei aber bleibt das Endziel, die Idee des Guten, immer jenseits des Seins, weil die letzte, vollkommene Erkenntnis in keiner endlichen Zeit erreicht werden kann. Um recht deutlich zu machen, was wir meinen, wollen wir hier einen Unterschied einführen, für den sich bei Platon allenfalls auch ein Analogon aufweisen ließe. Wir unterscheiden Idee und Ideal. Die Idee wäre die letzte, endgültige Einheit, zu der Denken und Willen emporstreben. Aber in dem Wörtchen „letzte" liegt schon ein Widerspruch, weil eine Verendlichung der Idee. In jeder Epoche ihrer Geschichte entwirft die Vernunft ein neues Ideal des Guten; das heißt, sie spricht Gesetze aus, die für sie die höchsten und letzten in Natur und Sittlichkeit bedeuten. Aber der Gang der Entwicklung rastet nicht: ein solches Ideal mag erreicht werden, dann erweist es sich nur als Sprungbrett, von dem aus die Seele emporfliegt zu einem neuen und größeren Ideal. Der Prozeß wird sich ewig wiederholen, aber er geht nicht ins Blaue hinein, sondern er steht unter einer Voraussetzung, die die letzte Voraussetzung aller Voraussetzungen ist: die Identität zwischen Denken und Sein, Wahrheit und Sein, Sittlichkeit und Sein. Das will besagen: Niemals kann es geschehen, daß sich ein heimtückiges, widerspruchvolles

[1]) Kant, Krit. d. r. Vern. 1. Aufl., S. 351 ff., 2. Aufl., S. 413 ff.

Sein der Vernunft entgegensetzt. Je mehr Wahrheit, Güte, Schönheit wir erobern, desto mehr verwandelt sich alle Problematik ins Sein. Das ist der Sinn der Lehre von der Idee des Guten als Urquell alles Seins.

Wir sagten, daß sich zu dieser von uns getroffenen Unterscheidung zwischen Idee und Ideal wohl leicht ein Analogon bei Platon nachweisen ließe. Warum sonst läßt Platon im Timäus den Schöpfergott die Götter des Olymp erschaffen, und zwar weder als unauflöslich, noch als unsterblich? (41 A f.). Sie werden zwar nicht vergehen, obgleich sie von Natur nicht unsterblich sind, denn es lebt ja in ihnen die ewige Sehnsucht des Menschengeschlechts, aber wahrhaft unsterblich ist doch nur diese. Ihre Erscheinungen (die Ideale) in der Seele des Menschen mögen aufgelöst und neugebildet werden.

Will man nun von der ewig unerkannten, wenn auch prinzipiell erkennbaren Idee selbst sprechen, dann muß man zum Mythos, oder zur Dichtung eilen. Dies gilt nicht nur in bezug auf die Idee des Guten, sondern für alle Ideen. Man muß hier den Doppelsinn im Worte Idee wohl beachten. Er steckt im Grunde genommen in allen unseren Begriffen. Wenn wir vom „Ding" sprechen, so können wir darunter entweder verstehen sein Dasein, das heißt das, was von ihm bereits in Erkenntnisgesetzen Wirklichkeit gewonnen hat; oder aber, wir denken an sein Sein, das heißt, wir meinen seine ewige Problematik und die unendliche Aufgabe, die in ihm steckt. So ist die Idee als Hypothesis endlich und dem Wandel unterworfen. Die Idee aber als Aufgabe und unendlich fernes Ziel ist unwandelbar und beharrt in sich. Das Gerechte an sich, das Gerade an sich usw. ist einerseits die Hypothesis, von der wir in der sittlichen Handlung oder in der theoretischen Erkenntnis ausgehen müssen. Aber dieses „Ansich" ist vielmehr ein „Füruns", das heißt, es ist zeitlich und endlich bedingt. Die Idee als unendliches Ziel aber bedeutet eine unwandelbare Aufgabe, und dies ist das Ansich des Mythos, wenn man es dennoch mit endlichen Begriffen schildern will.

Da sind wir nun am Ursprungsquell aller platonischen Mythen. Es sei ferne von uns, sie alle im einzelnen auf ihren logisch-sittlichen Gehalt zurückzuführen. Sofern dies für das Verständnis der platonischen Philosophie notwendig wäre, glauben wir, dem aufmerksamen Leser den Schlüssel zu ihrem Begriff durch unsere obigen Ausführungen in die Hand gegeben zu haben. Aber es ist auch ein fruchtbares Unternehmen,

dem Dichter Platon, wenn er von dem Rausch der sittlichen Idee ergriffen ist, auf seinen Wegen nachzuspüren. Schöner hat kaum je einer vom Unsagbaren und Unnennbaren gesprochen als Platon. Es galt zu versinnbildlichen die ewige Güte, aber auch die ewige Gerechtigkeit der sich selbst entfaltenden Idee. Das Gute ist, das Nichtgute ist nicht, könnte man in sinngemäßer Ausdeutung eines parmenideischen Satzes sagen. Wenn auch das Böse und die Ungerechtigkeit die Seele nicht zu vernichten vermögen, so rauben sie ihr doch einen Teil ihrer Realität: es dringt gleichsam das Nichtsein mit allen seinen Schrecken in sie ein. Da die Existenz des Individuums schon in diesem irdischen Dasein nicht befangen bleibt in den räumlichen Grenzen seines materiellen Körpers, da bereits in diesem Leben unsere Taten und Leiden unseres Lebens Gang zu hemmen oder zu fördern vermögen, — wieviel mehr wird das, was wir die ewige Individualität jedes Menschen nennen können (ohne dabei an eine sich erhaltende Seelensubstanz zu denken), ihre Wesenheit in der Gemeinschaft der zukünftigen Menschheit haben! Wer durch Irrtum verführt, die Gemeinschaft zurückstößt — und das heißt sündigen — der wird den Begriff seines Wesens und folglich auch alle Lebendigkeit, Tatkraft, Liebe und Sehnsucht, die damit verbunden war, den zukünftigen Geschlechtern geschändet überliefern. Wer aber sich selbst vergaß, um in den anderen zu leben, dessen Leben werden künftige Geschlechter durch ihr Leben erhalten. Projizieren wir dies gleichsam auf die Ebene einer ewigen Gegebenheit, so haben wir die dichterisch-mythischen Bilder des Hades und des Himmels. In Wahrheit trägt jeder den Hades und den Himmel in seiner eigenen Seele; der Dichter aber, der uns dies im Bilde zeigen will, gestaltet die Seele, die dies fühlt, zur Welt. Wenn man Platon von den letzten Dingen reden hört, so fühlt man sich unwillkürlich erinnert an die Worte des 139. Psalms: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist? Und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da.“

Im Phädrus schildert Platon (247 A f.), wie der Herrscher des Himmels, Zeus, mit seinem Gespann den Zug der Götter und Dämonen anführt. Alle folgen ihm, nur Hestia, die Schutzgöttin des heimischen Herdes bleibt zu Hause. Neidlos aber gestatten die Götter auch den menschlichen Seelen, sich ihnen anzuschließen, wenn sie aufwärts fahren am inneren Gewölbe des Himmels, bis sie das Jenseits erschauen, die ewigen Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit. Nun aber

haben wir schon früher gehört, daß das menschliche Gespann von einem guten und einem schlimmen Roß gezogen wird. Wo aber der Lenker stark ist, da gelingt es den menschlichen Seelen unter Erduldung vieler Mühen, daß sie wenigstens einiges von der ewigen Himmelsschönheit erblicken. Diese Seelen bleiben bis zum nächsten Umlauf unbeschädigt im Chor der Götter. Andere aber werden vom schlimmen Roß zur Erde niedergezogen und gehen dann in die sterblichen Leiber der Menschen ein. Neun verschiedene Stufen unterscheidet er in der Lebensgestaltung: aber am höchsten steht der Philosoph. Nach Beendigung des irdischen Daseins werden diejenigen, die nicht wahrhaft philosophiert haben, vor die von Zeus eingesetzten Richter geführt. Der Gorgias nun erzählt, wie dies Gericht ursprünglich zu manchen Fehlurteilen führte, weil die Richter als Lebende über Lebende urteilten und daher nicht bis ins tiefste Innere der Seelen schauen konnten (a. a. O. 523 A f.). Daher beschloß Zeus, daß in Zukunft Tote über Tote richten sollten, damit die unverhüllte Seele des Toten sich dem durch den Körper nicht mehr verschleierten Blick des Toten darstelle. Er setzte aber drei Richter ein: den Minos und Rhadamanthys aus Asien und den Äakos aus Europa. Minos aber ist der oberste von ihnen, der in strittigen Fällen entscheiden muß. Es ist das derselbe, von dem Dante singt:

Die Schuld ans Licht, wie tief sie sich verhehle,
Urteilt, schickt fort, je wie er sich umschlingt.
Ich sage, wenn die schlechtgeborene Seele
Ihm vorkommt, beichtet sie der Sünden Last;
Und jener Kenner aller Menschenfehle
Sieht, welcher Ort des Abgrunds für sie paßt,
Und schickt sie soviel Grad hinab zur Hölle,
Als oft er sich mit seinem Schweif umfaßt.

(Inf. 5. Gesang, übers. v. Streckfuß-Roquette.)

Wenn freilich Minos bei Dante auftritt, so ist er zum bloßen Höllenrichter geworden, der nur über die Größe der Qual der Verdammten zu bestimmen hat; der Minos des Platon und seine Genossen haben etwas vom richtenden Christus des jüngsten Gerichts an sich: Sie bestimmen nicht nur die zur Hölle Verdammten, sondern sie weisen auch den Gerechten den Weg zur Insel der Seligen (Staat 614 B f. und Gorgias a. a. O.). Von überwältigender Schönheit ist das Gemälde, welches Platon im Staat entwirft: Es antizipiert in mehr als einer Hinsicht die christlich-katholische Auffassung, wie sie mit aller Freiheit des künst-

lerischen Genies bei Dante ihren Ausdruck gefunden hat. Hier erzählt Platon von dem Pamphylier Er, dem Sohn des Armenios, der zehn Tage scheintot war, und dessen Seele in dieser Zeit die Wunder des Himmels und der Hölle geschaut hat. Er kam an einen wunderbaren Ort, wo er zwei Öffnungen in der Erde und zwei gegenüberliegende am Himmel erblickte. Die Richter aber, die dort saßen, urteilten über die Seelen der Verstorbenen und befahlen den Gerechten, durch die rechte Öffnung aufwärts gen Himmel zu steigen, den Ungerechten aber, links abwärts in den Hades. Sie hatten ihnen zuvor Zeichen angeheftet, an denen man den Grad ihrer Seligkeit oder Qual erkennen konnte. Durch die anderen Öffnungen des Himmels und der Erde seien die Seelen früher Verstorbener wie von einer langen Reise zurückgekehrt. Die aber aus der Erde kamen, waren mit Schmutz und Staub besudelt. Diese seien nun alle zu einer Wiese gegangen, wo eine Festversammlung stattfand, bei der sie sich über ihre Erlebnisse und Schicksale gegenseitige Auskunft gaben. Da wußten denn die, die aus dem Hades kamen, davon zu erzählen, wie zehnfache Strafe alle Übeltat gerächt hätte. Die aber aus dem Himmel kamen, wußten von zehnfacher Belohnung aller Güte und Gerechtigkeit. Aber auch ewig Verdammte kennt Platon: Es sind Tyrannen wie Ardiäos der Große, der in einer Stadt Pamphyliens Gewaltherrscher gewesen war und in dieser Zeit Vater und Bruder getötet hatte. Vergeblich versuchen diese ewig Verdammten dem Schlund des Hades zu entrinnen: er brüllt mit seinem gewaltigen Maul laut auf, sobald sich einer von ihnen seinem Ausgang nähert, und sofort sind feurige Männer zur Hand, die den Bösewicht ergreifen und unter mannigfachen Qualen wieder in den Hades zurückstoßen.

Die anderen Seelen aber, die sich auf jener Wiese der neugewonnenen Unschuld versammelt hatten, mußten am achten Tage ihres Aufenthalts dorthin wandern, wo das lichte Band Himmel und Erde verbindet, an dessen beiden Enden die Spindel der Notwendigkeit sich dreht; sie heißt aber so, weil sie sich im Schoße der Notwendigkeit dreht. Ihre acht Wirtel tönen die Sphärenharmonie, und bei der Ananke sitzen Lachesis, die das Vergangene, Klotho, die das Gegenwärtige und Atropos, die das Zukünftige sieht. Lachesis wirft dann Lose, die die Reihenfolge bestimmen, in der die Seelen die Gestalt ihres zukünftigen Lebens wählen müssen. Die Muster aber der Lebensweisen seien teppichartig ausgebreitet gewesen: das Los des Tyrannen, des Staats-

manns, des einfachen Bürgers, des Philosophen, der Frau, aber auch tierische Lose — alles stand den Seelen zur freien Wahl offen. Wer sich aber für ein bestimmtes Lebenslos entschieden hatte, dem gab Lachesis einen Dämon mit als Vollstrecker seiner Wahl. Denn von nun an stehen sie unter dem Zeichen der unerbittlichen Ananke.

Ein moderner Dichter, Spitteler, hat in seinem Olympischen Frühling die Figur der Ananke auch verwertet, aber als eine blinde Schicksalsmacht, die über Götter und Menschen herrscht und durch Maschine und Automat das Weltgetriebe im Gange hält. So großartig seine Konzeption ist, so hat er doch die gewaltige Kraft, die Platons Ananke versinnbildlicht, nicht erreicht. Hades fordert bei ihm die Götter auf:

„Brüder, hub an der König, erst bekennt den Namen
Des, der dem Leibe Leben leiht und Saft dem Samen,
Dem alle, hoch und niedrig, knechtisch untertan,
Götter und Menschen; der nach seinem finstern Plan
Der Sterne Lauf bestimmt und der Gedanken Gang."
Er sprachs. Und Antwort gab ein Murmeln ernst und bang:
„Sein Name heißt Ananke, der gezwungene Zwang."

Man sieht, dieser Ananke gegenüber gibt es selbst für Götter keine Freiheit. Platon aber hat an der Freiheit des Willens immer festgehalten (vgl. Gesetze 904 B—C). Die Gestalt der Ananke, wie sie Spitteler hinstellt, geht schließlich doch auf dasselbe griechische geistige Erbgut zurück, von dem auch Platon zehrte [1]). In orphischen Kreisen war die Ananke sehr wahrscheinlich ursprünglich Todesgöttin und vielleicht auch Richterin über die Toten. Wenn wir in der Nähe der Ananke bei Platon Lachesis, Klotho und Atropos finden, so geht auch das auf orphische Überlieferung zurück, denn in späteren orphischen Theogonieen thront Ananke als die Weltenkönigin vor der Grotte der Nacht, und ihre Dienerinnen sind die Moiren und die Erinnyen. Scheint denn nicht Platon auch der primitiven deterministisch-fatalistischen Richtung zu huldigen, die sich in diesen orphischen Auffassungen ausspricht, wenn er die Seelen, nachdem sie ihr Los gewählt haben, gleichsam zur Besiegelung ihres Schicksals unter dem Thron der Ananke hinschreiten läßt und ihnen außerdem noch einen Dämon zugesellt, der dafür sorgen soll, daß sie die ihnen vorgeschriebene Bahn auch restlos durchlaufen? Indessen müssen wir hier nicht außer acht lassen, daß Platon die Willensfreiheit, solange er vom

[1]) Vgl. W. Gundel, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene. Gießen 1914, S. 26.

mythischen Bild Gebrauch macht, auch nur mythisch darstellen konnte. Es sind ja die Seelen selbst, welche ihr zukünftiges Los wählen; aber noch mehr: Im Phädrus sowohl wie im Staat betont Platon ausdrücklich, daß diejenigen, die in diesem Leben richtig philosophieren, dem Kreislauf der Wiedergeburt früher entspringen können. Auch in der Sage von dem Dämon, der dem Menschen bei seiner Geburt beigegeben wird, steckt ein tiefer sittlicher Gedanke. Heraklit und Demokrit treffen sich in dem Ausspruch, daß des Menschen Gemüt sein Dämon sei. Die Individualität des einzelnen Menschen beruht in letzter Hinsicht auf dem Lebenszweck, den er sich selber wählt, und dem er seine Seele hingibt. In ihm müssen wir den Dämon suchen, der seine Lebenspfade leitet. Auch bilden ja Freiheit und Notwendigkeit tiefer verstanden keinen Gegensatz, sondern sittliche Freiheit ist die Freiheit, sittliche Bindung oder Notwendigkeit zu erschaffen. Was im mythischen Bild in einen vorirdischen Augenblick zusammengedrängt wird, hat der Mensch in seinem irdischen Dasein vielmehr in jedem einzelnen Augenblick aufs neue zu vollziehen, nämlich die Wahl des Lebensloses, das heißt die Bindung seiner Seele durch das Sittengesetz.

Nicht nur in bezug auf die Figur der Ananke, sondern auch was den Mythos von der Wiedergeburt der Seele anbetrifft, hat Platon in den Orphikern, Pythagoreern, aber auch in Empedokles Vorgänger. Empedokles spricht nicht nur von der Möglichkeit der Wiederverkörperung der Seele im tierischen Leib, sondern bei ihm werden auch die Pflanzen in den Kreis der Wiedergeburt hereingezogen.

Es ist völlig unmöglich, an dieser Stelle alle die Mythen zu wiederholen, deren sich Platon zum Ausdruck seiner ethischen Gesinnung bedient. So wollen wir der Fabel von der versunkenen Insel Atlantis (Timäus 22 B f. und Kritias 108 E f.) nur im Vorübergehen gedenken. Solon soll die Kunde von ihrer einstigen Existenz nach Griechenland gebracht haben. Vielfache Feuersnöte und Überschwemmungen hätten von alters her zu Zeiten das Leben auf der Erde teilweise oder ganz vernichtet. Einer solchen Weltkatastrophe soll nun auch die Insel Atlantis, die größer als Libyen und Asien zusammengenommen gewesen sei, zum Opfer gefallen sein, indem sie auf den Meeresgrund versank. Ein altes Märchenthema, das die Völker fast aller Zeiten und Zonen kennen (man denke an die versunkene Stadt Vineta); und doch hat man ernstlich noch in unseren Tagen zu bestimmen versucht, wo die Insel gelegen habe, von der Platon nur zu berichten weiß, daß sie „jenseits

der Säulen des Herkules" lag. Gerne spinnt überhaupt Platon zuweilen den Faden des Märchens, um eine gefällige Einkleidung für seine tiefen und schweren ethischen Gedanken zu finden. So tritt ein deutlich erkennbares Märchenmotiv auf, wenn er davon berichtet (Staatsmann 269 C f. und Timäus 22 C—D), wie der Weltenlenker ab und zu das Weltenruder aus der Hand gibt, und wie dann die „Umkreisungen des Weltalls" in umgekehrter Richtung verlaufen. Da nun aber die Zeit erst mit der Bewegung der Gestirne in die Welt kommt, so wird eine völlige Umkehr alles irdischen Geschehens auch im mythischen Sinne eine Umkehr der Zeit zur Folge haben. Daraus ergeben sich denn die sonderbarsten Folgerungen. In dem Augenblick der Umkehr blieb das Alter aller Lebewesen und Dinge stehen, dann aber wurde alles Alte wieder jung. Die Leute mit greisen Haaren wurden wieder schwarzhaarig und glattwangig, und durch das Mannes- und Jünglingsalter kehrten sie zur Kindheit zurück. Als nun aber der Gott-Lenker die Verwirrung sah, die durch seine Unaufmerksamkeit entstanden war, warf er das Steuerruder der Welt wieder in die richtige Lage zurück, und dann mußten offenbar die wieder zu Kindern gewordenen Menschen aus der Periode des Chaos nunmehr ein zweites Dasein durchleben, und sie sollen es auch gewesen sein, durch die die Kunde von diesem seltsamen Ereignis auf uns gekommen sei. Ehe aber der Gott das Zeitalter der Verwirrung dadurch einleitete, daß er das Steuerruder der Welt fahren ließ, herrschte Kronos in der Welt, und da haben wir denn nun noch einmal einen märchenhaften Zug, nämlich die Vorstellung von einem seligen und glücklichen Zeitalter, von dem nicht nur Hesiod und Empedokles zu berichten wußten, sondern dessen Vorstellung sich auch noch in kümmerlichen Resten allerdings, mehr räumlich und zeitlich gedeutet, im Märchen vom Schlaraffenland findet. Jedem Kenner der Märchenliteratur ist bewußt, daß sich auch Gegenstücke zu der Sage von der Umkehr der Zeit finden. Eine solche Fabel mußte besonders unseren modernen Romantikern genehm sein, für die ihrer Märchensehnsucht entsprechend Raum und Zeit ja doch alle bindende und zwingende Kraft verloren hatten. So hat denn auch Tieck in einem seiner Märchenspiele eine recht humoristische Anwendung von dem Gedanken der Umkehr der Zeit gemacht[1]).

---

[1]) Tieck, Prinz Zerbino. Schriften Bd. 10, Berlin 1828, S. 329 f. Vgl. auch Hessische Blätter für Volkskunde Bd. XX, 1921, S. 15f.

Der Leser wird sich vielleicht verwundert fragen, warum wir, die wir doch von Anfang an den streng wissenschaftlichen Charakter der Philosophie betont haben, uns so lange bei der Darstellung der platonischen Mythen aufhalten. Es geschieht aus doppeltem Grunde. Einmal wird man leicht erkennen, daß alle von Platon benutzten Mythen wahrhafte Ausdrucksmittel seiner sittlichen Gesinnung sind. So z. B. erzählt er das Märchen von der versunkenen Atlantis keineswegs aus bloßer Freude am Fabulieren; es dient ihm vielmehr dazu, seinen Zeitgenossen und Mitbürgern Athens im Spiegel einer vorgeblichen Vergangenheit ein politisches Zukunftsbild vor Augen zu halten. Zweitens aber ist es nötig, den Leser auf den Poeten Platon aufmerksam zu machen, damit er nicht an der künstlerischen Seele Platons irre wird, wenn er später von der scharfen Kritik hört, die Platon nicht nur an Homer und Hesiod, sondern an der Dichtkunst überhaupt geübt hat. Doch von diesen Dingen zu reden ist hier noch nicht der Ort: Wir müssen zuerst in der Entwicklung seiner ethischen Anschauungen fortfahren.

Dies geschieht nun am besten, indem wir zugleich seine sozialpolitischen Ansichten entwickeln, denn Platon ist weit entfernt, wie es so viele Moderne getan haben, zwischen Ethik und Politik einen Trennungsstrich zu ziehen. Vielmehr ist er im Gegenteil davon überzeugt, daß der Mensch zur vollen sittlichen Tüchtigkeit nur im Staat heranreifen kann. So oft er auch auf das Thema zu sprechen kommt, immer betont er den sittlichen Zweck des Staates und der Staatskunst (Staat 420 C und Leg. 718 C—D und 705 D—E). Der Staat soll die Menschen so gut wie möglich, und das heißt so glücklich wie möglich machen, denn die Glückseligkeit und die Lust sind nicht identisch mit der Tugend und dem höchsten Gut, sondern ihre Folge. Wie wir schon früher gehört haben, hat Platon zweimal das Problem einer vollkommenen Staatsverfassung zu lösen versucht, einmal ehe er nach Syrakus ging, in der Schrift, die den Titel „der Staat" trägt, und dann das zweitemal in den „Gesetzen", die zwar im hohen Alter entstanden sind, aber keine Spur von Resignation in bezug auf das politische Ziel zeigen. Mancherlei Ergänzungen bieten unter anderem „der Staatsmann", „Timäus" und „Kritias". Es ist nun zwar nicht zu verkennen, daß die Gesetze in manchen wichtigen Punkten vom Staat abweichen, aber nicht nur ist die Grundtendenz dieselbe geblieben, sondern man kann auch in den Gesetzen eine gesteigerte Tendenz zur Realisierung seiner politischen Ideale konstatieren, indem sich hier eine größere Rücksicht auf das in der Wirklichkeit vorhandene

kundgibt. Indessen dürften auch heute noch die Urteile Rousseaus und Kants über den platonischen Staat zu Recht bestehen. Rousseau rühmt vor allen Dingen Platons Erziehungslehre und geht sogar so weit, zu behaupten, daß Platons Republik gar kein politisches Werk sei, sondern eine Abhandlung über die Erziehung. (Emile Rekl.-Ausg. S. 16, Bd. I, vgl. hierzu und zum folgenden meine Gesch. d. Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 113 f.) In letzterer Hinsicht ist nun Rousseau natürlich zu weit gegangen, aber er weist doch mit Recht darauf hin, welchen Wert Platon in der Republick aber ebenso auch in den Gesetzen auf die Erziehung legt. Kant aber sagt von der platonischen Republik, sie sei zwar als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden. „Allein", so fährt er kurz darauf fort, „man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen." (Krit. d. r. Vern., 2. Aufl., S. 372). In der Tat hat Platon, wenn man vielleicht vom Timäus absieht, durch keine Schrift so stark auf die Nachwelt gewirkt, wie durch die Republik. Der Begründer des Neuplatonismus, Plotin (geb. 204 n. Chr.), soll sogar den Plan gefaßt haben, den Kaiser Galienus für die Idee zu gewinnen, eine Philosophenstadt zu gründen, die nach platonischen Gesetzen regiert würde, und der er den Namen Platonopolis geben wollte. Der Plan kam nicht zur Ausführung. Bedeutsamer ist aber der Umstand, daß die Denker der Renaissance wieder auf ihn zurückgriffen. Campanella in seinem Sonnenstaat und vor allem Thomas Moore in seiner Utopia sind aufs stärkste durch Platon beeinflußt. Von da aus sind dann die Gedanken Platons in die Bewegung des modernen Sozialismus eingeströmt, und wenn auch einige ihrer Führer Marx und Engels den „utopischen" Sozialismus theoretisch abgelehnt haben, so könnte man doch mit Leichtigkeit zeigen, daß auch sie in ihren praktischen Forderungen stark von Platon beeinflußt sind. Ja, dies gilt sogar in gewissem Sinne auch von ihrer Theorie, denn wie Marx und Engels hat bereits Platon trotz seines Idealismus die empirischen Entstehungsursachen des Staates hauptsächlich in wirtschaftlichen Bedürfnissen der Menschen gesehen.

Näher steht er freilich dem anderen modernen großen Sozialistenführer, F. Lassalle, weil dieser klarer an der Idee des Staates festge-

halten hat (wie man z. B. aus seinem Arbeiterprogramm erkennen kann). So wäre denn der Aristokrat Platon einer der Väter des Sozialismus?

Das gilt freilich nur mit dem üblichen „Körnchen Salz". Platon hat nämlich seinen Sozialismus nicht auf alle Stände seines Staates ausgedehnt, und indem wir uns hier genötigt sehen, sogleich von dem Ständestaat Platons zu sprechen, sehen wir ein, wie groß doch noch die Kluft ist, zwischen dem Ideal Platons und dem des modernen Sozialismus. Allein diese Kluft entsteht doch nur daher, daß Platon gegen seine eigenen Prinzipien verstößt. Hierauf hat schon vor langen Jahren Natorp (in seiner Schrift: Platons Staat und die Idee der Sozialpädagogik, Berlin 1895, ders. Platons Erziehungslehre in Reins Handbuch der Pädagogik, 2. Aufl., S. 884 f.) aufmerksam gemacht. In den Prinzipien aber ist Platon durch und durch Sozialist.

Das ganze Werk vom Staat behandelt ein ethisches Grundproblem, nämlich die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit. Wenn daher Pöhlmann in seiner Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus bestreitet, daß Platon seine Staatstheorie auf seine Psychologie aufbaue, so hat er damit freilich recht. Aber sehr zu Unrecht bestreitet er, daß ein „spekulatives Interesse" Platon zu seiner Konstruktion getrieben habe (Bd. I, S. 274). Man muß nur die Spekulation nicht in Gegensatz zur Empirie bringen, denn jede echte Spekulation, oder wie wir besser sagen wollen, Philosophie begründet die richtige Empirie. Man kann nicht bestreiten, daß Platons Ethik in seiner Ideenlehre wurzelt; dann aber ist es klar, daß auch seine politischen Anschauungen im edelsten und höchsten Sinne durch seine Philosophie bedingt sind. Die Psychologie spielt dennoch keine so untergeordnete Rolle, wie Pöhlmann meint. Das ethische Interesse steht im Vordergrund, aber es bedient sich der Psychologie zu seinen Zwecken.

Schon die Einleitung des Staates zeigt, daß wir es hier mit einem Philosophen zu tun haben, dem es in erster Linie um begriffliche Erkenntnis zu tun ist, weil für ihn eine wahrhaft sittliche Handlung ohne theoretische Hinsicht unmöglich ist. Sokrates, Glaukon, Adeimantos und Thrasymachos unterhalten sich über das Wesen der Gerechtigkeit. Thrasymachos vertritt den Standpunkt der Sophistik, gegen den Sokrates sein ganzes Leben mit gleichem Eifer und gleicher Überlegenheit gekämpft hat, daß der Starke immer im Recht ist. Er definiert die Gerechtigkeit als das dem Stärkeren Nützliche. Glaukon und Adeimantos, die in Wahrheit gar nicht den Standpunkt des Thrasymachos teilen, kommen

ihm doch mit mancherlei Argumenten absichtlich zu Hilfe, damit die Widerlegung eine vollkommene sei. Wir vernehmen da unter anderem eine Theorie, die später noch eine große Rolle in der Geschichte des Geistes gespielt hat, nämlich die Lehre von der Entstehung des Staates durch einen Vertrag, den die Schwächeren schließen, um sich wider die Gewalttaten der Stärkeren zu schützen. Die Hauptsache aber ist, daß Thrasymachos sich auf den Standpunkt der rohen Macht und Gewalt stellt, die kein höheres als das egoistische Gesetz des Handelns kennt. Dementsprechend haben, so scheint es, auch die Regierenden kein anderes Interesse als ihr eigenes im Auge. Sokrates aber weist ihm nach, daß vielmehr der Regierende in erster Linie an die Regierten zu denken hat. Wir können uns nicht dabei aufhalten, die überlegene Art zu zeigen, wie Sokrates den Sophisten abfertigt; sie ist uns ja aus dem über Sokrates früher Erzählten zur Genüge bekannt.

Nachdem der Großsprecher Thrasymachos zur Ruhe gebracht ist, wird das Problem, was die Gerechtigkeit sei, aufs neue in Angriff genommen. Hier nun steht gleichsam programmatisch die Behauptung an der Spitze, daß die Gerechtigkeit besser am Staat als am Einzelwesen zu erkennen sei[1]). Wir wollen aber gleich hinzufügen, daß es auch an der entsprechenden These nicht fehlt, wie nämlich dieselbe Tugend, die den Staat auszeichnet, auch die Seele des einzelnen zu einer tugendhaften macht[2]). Es ist nötig, dies zu betonen, weil von hier aus sich am leichtesten erkennen läßt, wie stark Platon durch die Konstruktion eines Ständestaates sich gegen seine eigenen Prinzipien versündigt hat. Die Gerechtigkeit erscheint nämlich, wie die Untersuchung später ergibt, als diejenige Tugend, in der sich alle übrigen Tugenden harmonisch vereinigen. Sie besteht darin, daß jeder das Seinige zum Gesamtwohl beiträgt. Nun richten sich aber die Tugenden als Wegweiser zur Idee des Guten natürlich nach dem Wesen der menschlichen Seele. Es ist ganz verkehrt, wenn man glaubt (Pöhlmann), daß Platon die einzelnen politischen Anforderungen gleichsam nur auf dem Wege empirischer Beobachtung gefunden hätte. Vielmehr mußte der Begriff der Seele als einer stets neu zu bildenden sittlichen Einheit schon vorher feststehen, ehe er seine empirischen Betrachtungen überhaupt beginnen

[1]) Staat 368 E. Pöhlmann wird der Bedeutung dieses Satzes in keiner Weise gerecht.

[2]) a. a. O. 441 C—D, 435 A—B, 435 B—C. Diese häufige Hindeutung ist vom Standpunkt Pöhlmanns aus gar nicht zu verstehen.

konnte. Es ist denn auch charakteristisch, daß die Tugenden, denen die Stände im Staat entsprechen sollen, gar nicht zuerst und allein in den politischen Schriften auftreten (vgl. z. B. Phädon 69 A f.). Platon unterschied nun, wie wir früher auseinandergesetzt haben, drei verschiedene Äußerungsweisen der Seele: das vernünftige Denken, das Mut- und Willenartige, endlich die vielfachen sinnlichen Begehrungen. Dem Denken entspricht die Weisheit, dem Mutartigen wird die Tapferkeit entsprechen, die dritte Tugend, die der Besonnenheit, ist nicht einfach auf die Begierde bezogen, sondern fordert die Unterordnung der Begierde unter die Einsicht und das vernünftige Wollen. Gerechtigkeit aber wird dort vorhanden sein, wo alle Äußerungen der Seele zusammen sich in den Dienst des Gemeinwohls stellen [1]). Es ist zu wenig beachtet worden, daß in dem Alterswerk, den Gesetzen, die Tugend der Tapferkeit nicht mehr den hohen Rang einnimmt, wie im Staat. Bloße Tapferkeit hat nicht viel Wert, sie muß sich erst mit Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und Vernunft verbinden, damit sie ihre sittliche Aufgabe erfüllt (Leg. 630 A—B). Das hängt sehr wahrscheinlich damit zusammen, daß Platon, je älter er wurde, um so geringer von dem Wert des Krieges denken lernte. Nicht nur sagt er (Ges. 628 C), daß weder der Krieg noch der Aufruhr das beste sei, sondern der Friede und das gegenseitige Wohlwollen. Er weiß auch, daß sogar der Sieg im Kriege zu Roheit, Übermut und unzähligen Übeltaten führen kann (a. a. O. 641 C). Den drei Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit sollen nun im Staate drei Stände entsprechen, nämlich der Lehrstand, der Wehrstand und der Nährstand. Alle aber sollen an der Tugend der Gerechtigkeit teilhaben und sie in ihrer Seele verwirklichen. Wie nun dies zu denken sei, ohne daß Grundprinzip der Gerechtigkeit selbst aufzugeben, ist schwer einzusehen, da ja doch die Gerechtigkeit das harmonische Verhältnis aller seelischen Regungen zueinander zur Voraussetzung hat. Hier liegt auch in der Tat ein Widerspruch Platons gegen sich selbst vor. Es scheint zwar auf den ersten Anblick, als ob die Seele des Staates jene innere Einheit wirklich zu erringen vermöchte, in der die Gerechtigkeit bestehen soll, auch wenn die übrigen Tugenden, wie es Platon will, gleichsam an drei verschiedene Stände verteilt sind. Aber nicht nur trügt dieser Schein, weil Bürger, die eine verkümmerte Seele in sich tragen, unmöglich gute Staatsbürger sein können, sondern

---

[1]) Staat 441 Ef. Leg. 631 C—D, 964 B.

vor allen Dingen verstößt Platon aufs Gröblichste gegen seine eigene Forderung, daß die Gerechtigkeit in der Seele jedes einzelnen ein Spiegelbild der Gerechtigkeit im Staate sein soll.

Wenn Pöhlmann (a. a. O.) sagt, die Arbeitsteilung sei für Platon geradezu ein Naturgesetz, so gibt ihm zwar der Wortlaut einzelner Stellen recht, aber der ganze Sinn und Gehalt der platonischen Philosophie widerspricht dem. Wann hätte Platon sonst je das Naturgegebene als Norm anerkannt! Daß die Menschen von Natur egoistisch sind, wußte Platon so gut wie irgendein anderer; aber er wollte ja gerade durch den Staat den natürlichen Egoismus brechen und die Seele des einzelnen zum Dienste des Gemeinwohls erziehen. Die Berufung auf die Naturgegebenheit führt ihn also in den krassesten Widerspruch mit sich selbst. Der Staat soll harmonische Seelen bilden, dem widerspricht die einseitige Bindung durch Klassen und Stände direkt.

In dem Bild, welches Platon von der Entstehung des natürlichen, also wirklichen Staates gibt, sind es durchaus die wirtschaftlichen Bedürfnisse, welche die Menschen zur Gründung des Staates zwingen. Es zeigt sich im Kampf mit der Natur, daß die Arbeitsteilung zunächst zweckmäßig ist. So werden denn die zusammen Wohnenden sich jeweils zunächst nur einem Beruf widmen: Der eine wird als Bauer das Feld bestellen, oder als Hirte das Vieh weiden, ein anderer wird Schuhe herstellen usw. Wenn nun viele solche Staaten in unmittelbarer Nachbarschaft entstehen, so wird dies zu kriegerischen Aktionen führen, weil jeder Staat mit der Zunahme seiner Bevölkerung ein Bedürfnis nach Expansion zeigen wird. So wird sich denn dem Stand der Gewerbetreibenden ein Stand der Krieger zugesellen, welche die Verteidigung des Vaterlandes und den Angriff gegen andere Staaten zu ihrer Lebensaufgabe machen. Aber auch Richter und Gesetzgeber werden sich von den anderen Ständen trennen, je komplizierter der ganze staatliche Organismus wird. Da hätten wir denn in kurzen Zügen die von Platon in seiner Schrift über den Staat gegebene Entstehungsgeschichte der, wir wiederholen es, zufällig wirklichen Staaten. Die drei Stände sind vorhanden, von denen wir oben sprachen, aber noch lange nicht der Idealstaat, der ja für Platon nicht ein Wolkenkuckucksheim bedeutet, sondern ein Vor- und Musterbild, nach welchem man die bestehenden Staaten umgestalten sollte. Daß er beim Entwurf dieses Musterbildes an bestehende Verhältnisse anknüpfte, hat man längst erkannt. Aber er tat dies keineswegs, um auf irgendeinen bestehenden Staat hinzu-

weisen, als ob er in sich bereits alle Vorbedingungen für den besten Staat trüge. Die Verhältnisse in Sparta und auf Kreta haben ihm gewiß mancherlei Anregungen zu seinen Gedankengängen gegeben. Aber schon in der Schrift über den Staat zeigen sich grundlegende Differenzen. Man weiß, wie in Sparta z. B. die Erziehung zur Wehrhaftigkeit und für die Brauchbarkeit im Krieg der ausschlaggebende, man möchte sagen der einzige Gesichtspunkt war, der das ganze staatliche Leben beherrschte. Demgegenüber ist bei Platon schon im Staat die ganze Erziehung, wenigstens der obersten Klasse der Staatsbürger, eingestellt auf die Erkenntnis des Guten und für alle drei Stände gilt als oberster Grundsatz der Dienst des Gemeinwohls. Ganz besonders beachtenswert aber sind in dieser Hinsicht die „Gesetze". Es ist nicht zufällig, daß Platon hier sich einen Athener, einen Lakedemonier und einen Kretenser über das Wesen des Staates unterhalten läßt; das erste aber, was geschieht, ist, daß der Athener scharfe Kritik an der spartanischen Verfassung und an der von Kreta übt, und sogleich der Meinung entgegentritt, als dürfe man einen Staat mit einziger Rücksicht auf einen möglichen Krieg organisieren. Das zeigt doch wohl deutlich genug, daß Platon keineswegs der Meinung war, daß bei der Entstehung des Staates unabänderliche Naturgesetze herrschten.

Aber den Fehler begeht nun Platon doch auch hier, daß er das Ideal einer in sich harmonischen, gerechten Seele, welches er für den Staat als Ganzes aufstellt, für die einzelnen Individuen nicht aufrecht erhält; es gilt im Grunde genommen nur für den obersten Stand der Regierenden. Jedoch ziegen die Gesetze auch in dieser Hinsicht einen Fortschritt, denn während sich der Staat fast ausschließlich mit dem Leben der Wächter und der Regierenden befaßt, so wenden die Gesetze ihr Interesse in weitgehendem Maß auch den erwerbenden Klassen zu.

Nun sagten wir schon oben, daß Platon seiner schöpferischen Kritik unbeschadet, vielfach an das Bestehende anknüpft. In Sparta und Kreta gab es z. B. die gemeinsamen Mahlzeiten, die Platon auch für seine Wächter und Herrscher verlangt. Er konnte ebenso in Sparta die gleichartige Erziehung der Geschlechter verwirklicht finden, insofern sich dort auch die Frauen in gymnastischen und kriegerischen Übungen betätigen mußten. Ja, noch mehr: Vorgeblich gab es in Sparta keine Schätzung des Geldes, des Goldes und der Edelmetalle überhaupt. (In Wirklichkeit aber waren schon damals gewisse spartanische Familien wegen ihrer Hab- und Geldgier berüchtigt, die gute Sitte und die Ge-

setze wurden eben einfach umgangen.) Endlich konnte Platon dort die Verlosung der Ackeranteile wenigstens in der historischen Tradition vorfinden, die er ja auch in seinem zweitbesten Staat in den Gesetzen vorsieht; so wie es denn wohl auch in ganz Griechenland keinen Staat gab, in welchem die Trennung der Stände schroffer gewesen wäre, als in Sparta. Man könnte sogar von einem gewissen Kommunismus in bezug auf das weibliche Geschlecht in Sparta reden, weil es wenigstens nicht für ehrenrührig galt, wenn ein kinderloses Ehepaar zwecks Erzeugung von Nachkommenschaft einen Dritten in seinen Bund aufnahm. Auch wurden ja die zukünftigen Krieger, die Knaben, von Staats wegen erzogen und schon sehr bald dem Elternhaus entfremdet. Daß diese Art von Kommunismus ganz und gar militärischen Bedürfnissen entsprungen war, ist nicht zu leugnen; aber es ist ein starker Irrtum Pöhlmanns, wenn er aus solchen Erscheinungen (wie unter anderem auch der Existenz des Kommunistenstaates auf Lipara) schließt, daß der Kommunismus an sich zum Militarismus neige, oder wohl gar seine Wurzeln allein im kriegerischen Geist habe. Es muß hier vielmehr einmal deutlich ausgesprochen werden, daß der ganze vorgebliche Kommunismus Spartas mit wirklichem Sozialismus nichts, aber auch gar nichts gemein hat. Es ist total falsch, wenn Pöhlmann den spartanischen Staat (Bd. I, S. 64) als Staatssozialismus anspricht und sagt: „Der Staatssozialismus ist das naturwendige Korrelat des kriegerischen Gesellschaftstypus"; dabei hat er drei Seiten vorher ausdrücklich ausgeführt, daß dort fast jeder in bezug auf den anderen ein „Vorgesetzter" war. Welche Begriffe vom Sozialismus muß man haben, wenn man einen Gesellschaftstypus, in dem es nur Vorgesetzte und Untergebene gibt, für sozialistisch hält!

Gerade wenn man auf die Idee des Sozialismus hinblickt, erkennt man recht deutlich den Unterschied zwischen den platonischen Staatsentwürfen und den wirklichen Staaten der Spartaner und Kreter. Ausdrücklich erklärt Platon, wie schon mehrmals gesagt, daß das Ziel des Staats nicht im Krieg, sondern im Frieden zu suchen sei. — Das ist Sozialismus, nur daß Platon die richtig verstandene Idee des Sozialismus nicht konsequent durchgeführt hat. Für die obersten zwei Stände aber wenigstens tut er es in geradezu bewundernswürdiger Weise[1]. Alle Übel, an denen die Kultur krankt, leitet er in letzter Hinsicht ab aus der Trennung der Staatsbürger in Reiche und Arme. Das Privat-

[1] Die Belege für das Folgende findet man sowohl in meiner Gesch. d. Philos. als Einleitung in das System der Philosophie S. 28* f. als auch bei Pöhlmann a. a. O.

eigentum ist für ihn die Quelle alles Übels. Nun sollte man meinen, da doch seine Staatsentwürfe durchaus das Wohl der Gesamtheit im Auge haben, hätte er auch für alle Bürger des Staates das Privateigentum verneinen und durch Gemeineigentum ersetzen müssen. In den Gesetzen freilich findet sich der Ausdruck, daß jeder Bürger sein Besitztum nicht als sein, sondern als des Staates Eigentum ansehen solle. In dieser Hinsicht sind also die Gesetze beinah noch konsequenter als der Staat, denn dieser will das Gemeineigentum nur für die Wächter gelten lassen. In bezug auf diesen Stand aber führt dann Platon den Gedanken des Sozialismus im Staat weit konsequenter durch als er das in den Gesetzen für die Gesamtheit tut: die letzteren haben im Grunde genommen das Privateigentum doch wieder eingeführt, nur soll es von jedem einzelnen so verwendet und verwaltet werden, als ob es Eigentum der Gemeinschaft wäre. Die Wächter im Staat aber sollen einem wirklichen Kommunismus leben. Gold und Silber, überhaupt Privatbesitz gibt es für sie nicht. Ihr Leben soll in völliger Öffentlichkeit verlaufen: ihr Haus soll jedem Mitbürger jederzeit völlig offen stehen. Alle Dinge, deren sie zum Leben oder zur Ausübung ihres Berufes bedürfen, sollen ihnen völlig gemeinsam sein. Aber leider behandelt hier Platon auch die Frauen, von denen er sonst so hoch denkt, wie ein gemeinsames „Besitztum" der Männer. Es geschieht dies, das muß man sogleich betonen, aus durchaus edlen und sittlichen Motiven. Es kommt ihm darauf an, daß die den Staat bewohnenden Geschlechter so vollkommen und so trefflich wie möglich werden. Daher muß, so scheint es, alles, was rein persönliches Glück angeht, hinter den Interessen der Gemeinschaft zurücktreten. Nur im Staat vertritt er das Prinzip der Weibergemeinschaft: in den Gesetzen hat er auch in dieser Hinsicht umgelernt. Warum mochten er und nach ihm noch so viele andere Sozialisten wohl gegen die Monogamie eifern? Bei Platon sind es vor allen Dingen die folgenden zwei Gesichtspunkte. Erstens, wenn sich Mann und Frau innerhalb des Staates zu einer dauernden Gemeinschaft zusammenschließen, so muß man befürchten, daß in ihren Seelen Gefühle und Wünsche wach werden, die sie höher stellen als die Anforderungen der Allgemeinheit. Persönliche Verliebtheit, die Sorge um die eigene Nachkommenschaft, das Gebundensein des einen Gatten an den anderen werden vielleicht die edleren Gefühle der Begeisterung und Hingabe für den Staat ersticken. Wir werden hören, wie er gerade in bezug auf die Nachkommenschaft radikal vorgegangen

ist. Zweitens scheint aber auch eine, wenn wir so sagen dürfen, natürliche Zuchtwahl nötig zu sein, um die Erzeugung edler und sittlicher Bürger zu garantieren. Auch dem scheint die Monogamie im Wege zu stehen, indem sie dem Staat die freie Disposition über die Tüchtigsten raubt. Daher will Platon, daß nur immer die edelsten und besten Männer sich jeweils mit den besten Frauen verbinden. Die Minderwertigen aber, die sich auch paaren mögen, gehören wie ihre Nachkommenschaft den niederen Ständen an. Was den ersten Punkt angeht, so möchte er, daß die Gemeinschaft zwischen den Edelsten durch den Staat derart gesetzlich geregelt würde, daß die beste und schönste und tüchtigste Frau dem Manne immer gleichsam als Belohnung gegeben werde, der sich um den Staat ein besonderes Verdienst erworben hat. Die Kinder aber sollen in keiner Weise an das Elternhaus gebunden sein, ja man soll sie den Eltern so frühzeitig fortnehmen und auf Staatskosten erziehen, daß, wenn sie ins selbstbewußte Dasein hineinreifen, sie weder Vater noch Mutter kennen. Sie werden die ältere Generation schlechthin mit Vater und Mutter, die ihnen gleichaltrige aber mit Bruder und Schwester anreden. So wird sich denn, glaubt Platon, alle Liebe und alles Wohlwollen der jüngeren Generationen auf die Gemeinschaft aller Bürger erstrecken.

So gesund der Gedanke des Gemeineigentums an dinglichen Sachen ist, so falsch und dem Grundwesen des Sozialismus widersprechend ist die Forderung der Aufhebung der Ehe. Wir wollen nun beides im einzelnen erwägen. Wir dürfen dabei von dem Satz ausgehen, der Platon völlig geläufig ist, wenn er ihn auch noch nicht in der Weise ausdrückt, wie wir Modernen, nämlich von dem Satz der Korrelation zwischen Subjekt und Objekt. Wenn Platon sagt, daß die Seele sich von dem Wissen und Schauen der Ideen nährt, so hat das ja keinen anderen Sinn als den, daß die Seele in der Erkenntnis des ewigen Seins zu sich selbst kommt. Wenn die Seele sich flüchtigen und schwankenden Erscheinungen hingibt, so ist sie auch selbst der Vergänglichkeit preisgegeben. Denkt und erstrebt sie Allgemeingültiges und Ewiges, so wird auch ihr Wesen ewig und allgemeingültig sein. Nun sind aber ja gerade das Wandelbare in der Natur die Dinge. Hegel hat in der Phänomenologie dafür den etwas krassen Ausdruck gefunden, der Mensch verneine die Absolutheit gewisser Gegenstände direkt dadurch, daß er sie einfach aufzehrt. Aber nicht nur die Vergänglichkeit der Dinge kommt hierbei in Frage, sondern auch die Qualität ihres Daseins. Die Seele gelangt

nach Platon zum Sein, indem sie an der Idee des Lebens teil hat. Unter dem Ding oder Objekt schlechthin versteht man ja aber gerade das Unbelebte. Sie begeht daher nahezu Selbstmord, wenn sie sich den Dingen als ihren Herrn unterwirft. Diese Unterwerfung aber liegt enthalten im Begriff des Privateigentums. Dieses Ding gehört mir und nicht dir: das ist seelenlose Absonderung von der Allgemeinheit. Die Karikatur, die Molière im Geizigen entwirft, zeigt die äußerste Grenze der Selbstvernichtung, der die Seele anheim fällt, wenn sie sich den Dingen preisgibt. Mit vollem Recht befürchtet Platon, daß die für das politische Leben so notwendigen Gemeinschaftsgefühle Schiffbruch leiden, wo Geist und Gemüt vom Gedanken des Besitzes ergriffen werden. Aber sehr zu Unrecht überträgt er diese Überlegung auch auf das Verhältnis von Mann und Frau. Sicherlich wird ein Mensch dem anderen in der Erkenntnis und im Willensverhältnis zum Objekt. Aber dieses Objekt bleibt nichtsdestoweniger Subjekt. Es ist gerade das Gewaltige und Erhabene im ethischen Bund zwischen Mensch und Mensch, daß hier die Seele des einzelnen zum Subjekt wird, indem sie ein anderes Subjekt auferbauen hilft. Man kann die Sache auch ganz elementar und doch streng logisch wie folgt ausdrücken: Jeder Mensch, ob Mann oder Frau, soll in seiner Person die Idee der Gerechtigkeit zur Darstellung bringen. Beim Institut der Weibergemeinschaft aber ist dies der Frau schlechthin unmöglich, denn sie wird zum Mittel zum Zweck degradiert. Wir wiederholen, daß Platon in den Gesetzen daher den Gedanken der Weibergemeinschaft fallen ließ. Übrigens lag diese Vorstellung sozusagen in der Luft. Nicht nur hatte er, nach dem Bericht des Aristoteles in Phaleas von Chalkedon einen Vorgänger, sondern auch die Poeten befaßten sich mit dem Gedanken mit Vorliebe, besonders allerdings die Komödienschreiber, und diese natürlich in der Absicht, ihn lächerlich zu machen. Auch der Gedanke des dinglichen und Bodenkommunismus findet sich bei Phaleas, wie auch bei den Dichtern wieder[1]). Bei Phaleas von Chalkedon steckt aber hinter dieser Forderung, wenn die Auffassung Pöhlmanns richtig ist, durchaus keine soziale Bestrebung; die Klassen der Bevölkerung, die der eigentlich produktiven, z. B. gewerblichen Arbeit obliegen, sollen nämlich sozusagen zu Fronsklaven des Staates werden, wobei natürlich unter dem Staat eigentlich zu verstehen ist die aristokratische Klasse. Von solcher Gesinnung war Platon natürlich himmelweit entfernt. Er hat nicht nur häufig in seinen poli-

[1]) Pöhlmann a. a. O. Bd. I, S. 264 f.

tischen Schriften für eine milde Behandlung der Sklaven plädiert, in den Gesetzen, wie schon gesagt, sein Interesse dem Wohlergehen der erwerbenden Klasse zugewendet, sondern seine humanere Gesinnung zeigt sich vornehmlich auch darin, daß er sich z. B. dagegen auflehnt, daß man überhaupt Hellenen zu Sklaven macht. Die Stoa kam freilich weiter, indem sie die Sklaverei überhaupt verwarf; aber man muß bedenken, daß, wie wir noch hören werden, Aristoteles die Sklaverei als eine ganz gerechte und naturnotwendige Einrichtung ansah, und zwar ohne Beschränkung auf die barbarischen Völker; denn daß er die letzteren, das heißt die asiatischen, geradezu als geborene Sklaven ansieht, beweist noch nicht, daß er sich gegen die Sklaverei eines Griechen aufgelehnt hätte. Die humanere Gesinnung Platons zeigt sich ferner nicht nur darin, daß er den Krieg, wie schon früher bemerkt, als etwas Übeles empfindet, sondern daß er als ein Vorläufer der Grotius, Gentilis usw. dafür eintritt, daß im Krieg selbst mildere Gebräuche Platz greifen (die Sieger sollen keine Trophäen errichten, wie es bei den Griechen ganz üblich war, die Erschlagenen nicht der Waffen berauben, oder die geraubten Waffen gar im Tempel eines Gottes aufhängen) und somit möglichst alles getan wissen will, was den Haß zwischen den sich Bekriegenden zum Schweigen bringt.

Von den Komödiendichtern wollen wir hier nur des Aristophanes gedenken, denn was die anderen angeht, so sind in bezug auf unser Thema doch nur Fragmente überliefert, die man bei Pöhlmann in dem oft genannten Werke findet. Aristophanes läßt in seinen Ekklesiazusen Praxagora wie folgt sprechen:

> „Wie mir scheint, muß alles Gemeingut sein, teilnehmend ein Jeder an allem,
> Vom Gemeingut jeglicher leben und nicht der reich sein, jener ein Bettler,
> Nicht der viel Felder besitzen, indes für ein Grab selbst jenem der Platz fehlt,
> Noch von Sklaven ein Heer dem dienen, indes nicht ein Knecht jenem gehöret,
> Nein, jeglichem werd ich dasselbe Geschick, und Gemeinschaft allen bereiten!

Nachdem sie sich nun auch zur Weibergemeinschaft bekannt hat, wobei es nach Art des Aristophanes nicht ohne derbe Zoten abgeht, spricht er sogar, ganz wie Platon folgende Gedanken aus:

> Blepyros: „Doch leben wir dann in Gemeinschaft so, wie ist man die eigenen Kinder
> Zu erkennen im stand?"
> Praxagora: „Was braucht es denn das? Als Vater ja werden in Zukunft
> Sie die Männer zumal, die bejahrter wie sie um ein paar Jahrzehnt betrachten."
> (Übers. Droysen.)

Die humoristischen Konsequenzen, die dann Aristophanes daraus zieht, müssen wir hier übergehen. Es ist keineswegs ein liebenswürdiger Zug bei dem großen Humoristen, daß er gerade die Frauen, nachdem sie sich durch ein recht drastisches Mittel der Staatsgewalt bemächtigt haben, die absurde Idee der Weibergemeinschaft durchführen läßt. Er leistet sich ja überhaupt z. B. in der Lysistrata und den Thesmophoriazusen manchen scheinbar recht gehässigen Angriff auf das weibliche Geschlecht; aber man muß zweierlei bedenken: erstens er war ein Kind seiner Zeit und seiner Heimatstadt und hatte als Komödiendichter das Recht oder vielmehr die dichterische Pflicht, die aus den dortigen sozialen Verhältnissen erwachsenden Übelstände satirisch zu geißeln. Zweitens aber muß hervorgehoben werden, daß er auch vor dem Eigendünkel und Selbstbewußtsein des Mannes keineswegs halt macht, und daß selbst die göttlichen Ideale desselben vor seinem bitteren Spott nicht sicher sind. Man muß auch endlich folgendes noch bedenken: Wenn ein genialer Komödiendichter wie Aristophanes die Erscheinung einer Idee in der Wirklichkeit (die notwendig immer etwas von der Karikatur an sich hat) lächerlich macht, so verhilft er damit vielleicht gerade dem ewigen und wahren Sinn der Idee zur Auferstehung in der Wirklichkeit. Doch kehren wir von dieser Abschweifung zu Platon zurück.

Wir haben schon betont, daß Platon für den besten Staat auch die besten Bürger erziehen will. Mit gleicher Ausführlichkeit wird daher im Staat wie in den Gesetzen das Thema der Erziehung behandelt. Mädchen und Knaben sollen dabei in gleicher Weise behandelt und erzogen werden; er will daher nicht nur, daß die Mädchen an den gymnastischen Übungen der Knaben teilnehmen (und zwar leicht bekleidet, denn sie mögen sich statt in ihre Kleider in ihre Tugend hüllen), sondern sie sollen sogar auch mit in den Krieg ziehen. Was die körperliche Erziehung anbetrifft, so steht sie, wie das ja bei Platon selbstverständlich ist, ganz und gar im Dienste der Bildung der Seele. Dem Athletentum und seinen Auswüchsen steht er daher feindlich gegenüber. Da es überall auf eine harmonische Entwicklung der Seele in sich selbst ankommt, so muß die ganze Erziehung vom frühsten Kindheitsalter an darauf ausgehen, Rhythmus und Schönheit ins Leben zu bringen. Ganz wie es in Athen Sitte war, sollen die Kinder durch die Lektüre der Dichter ihre erste geistige Bildung empfangen. Daber aber werden die heimischen Dichter einer strengen Kritik unterzogen. Selbst Homer und Hesiod bestehen vor ihr nicht, hat doch namentlich Homer den Göttern soviel

menschliche Schwächen angedichtet. Die Kinder aber sollen von frühster Jugend an völlig reine und lautere Vorstellungen von den Göttern bekommen. Schon Xenophanes hatte gesagt: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur beim Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen." (Diels, Vorsokr. Fragm. 11.) In eingehender Analyse bestätigt Platon sowohl im Staat wie in den Gesetzen dieses Urteil. Hier nun gerade müssen wir uns des Mythendichters Platon erinnern, damit wir nicht dem Irrtum anheimfallen, als sei sein so absprechendes Urteil aus Kunstfeindschaft entsprungen. Hat sich nicht in neuster Zeit aus ähnlichen Motiven ein Tolstoi ebenso gegen fast alle großen Schöpfungen der Kunst gewandt? Es ist derselbe sittliche Impuls in beiden Männern. Aber damit ist freilich noch nicht erklärt, wie Platon so sehr seiner eigenen künstlerischen Begabung entgegen urteilen konnte. Es spricht in der Tat auch Platons Auffassung vom Wesen der Kunst hier mit, wie wir später zeigen werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß es ihm an dieser Stelle vornehmlich darauf ankommt, die Seele des künftigen Staatsbürgers von aller Befleckung durch unsittliche Gedanken und Bilder frei zu halten. Er möchte gern, daß die Kinder nur solche Fabeln hören, die sie innerlich kräftigen gegen das zukünftige Leben und zugleich die Menschen- und Gottesliebe in ihnen erwecken. Unter diesem Gesichtspunkt kritisiert er ja auch nicht nur die Dichter, sondern er legt denselben Maßstab an alle Künste an. In der Musik verwirft er die weichliche lydische Tonart, in der Baukunst den allzu üppigen jonischen Stil. Außerordentlich hoch schätzt er aber den Rhythmus in Dichtung, Gesang und Reigentanz. So bestätigt sich hier, was wir in unserer Einleitung ausführten, daß die größten Geister der von uns behandelten Epoche der griechischen Philosophie dem athenischen Volk mit bewußter Absicht das Ideal der schönen Seele vorhalten, um mit Schiller zu sprechen. Mochte die Wirklichkeit von diesem Ideal noch so weit abstehen: in der Sehnsucht eines Sokrates und Platon gewann es Gestalt.

Der musisch-gymnastischen Ausbildung folgt die wissenschaftliche mit der gleichen Grundtendenz. Arithmetik soll die jungen Menschen zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Zahl führen, die Geometrie als die Wissenschaft vom ewig Seienden, die Mechanik, Astronomie und Akkustik bereiten die Seele endlich vor zur Ideenschau in der Dialektik. Dreißig Jahre alt soll aber derjenige sein, der sich dieser letzten und schwersten Wissenschaft zuwendet. Wer sich auch hier bewährt, der hat

Anrecht auf eine führende Rolle im Staat. In den Gesetzen hat freilich Platon ein ziemlich umständliches indirektes Wahlsystem für die eigentlich Regierenden aufgestellt. Der Sinn der Sache bleibt aber ganz derselbe: Nur die geistig Hochstehenden sollen zur Herrscherstellung gelangen. Die ganze Erziehung, alle Einrichtungen und Gesetze haben nur den einen Sinn, die Menschen gut zu machen. Wenn noch im 19. Jahrhundert Hegel mit Recht sagen konnte, daß der Staat eine Erscheinungsform des sittlichen Geistes sei, so würde ihm hierin Platon beistimmen, aber er überragt ihn durch die Einsicht, daß nicht die jeweils zufällige Erscheinungsform die beste ist, mag sie sich auch noch so notwendig aus den geschichtlichen Vorbedingungen ergeben. Den Übergang der einzelnen Staatsformen ineinander, auf dessen Darstellung sich Aristoteles später soviel zugute tut, findet man schon ausführlich bei Platon geschildert. Er, der selbst das Umschlagen der tyrannischen Herrschaft in die Pöbelherrschaft dargestellt hat, hoffte dennoch eine Zeitlang, wie die Gesetze beweisen, die Verwirklichung seines Staatsideals durch einen weisen und gemäßigten Tyrannen. Aber man darf nicht übersehen, daß er in derselben Schrift erklärt hat, das Gesetz muß Herr im Staat sein (715 D) und die Gesetze sind dazu da, die Bürger zur Tugend zu erziehen (a. a. O. 963 A). Damit ist der Begriff der Tyrannis und, wenn man genauer hinsieht, auch der der Monarchie einfach aufgehoben: in beiden Staatsformen steht ja der Wille des Herrschers über dem Gesetz, oder sie hören auf, Herrscher, das heißt Gesetzgeber zu sein.

Wir haben schon gehört, wie eng Platon die Seele des Menschen mit der Idee des Guten verkettet, wie sie von dort aus, von dem letzten Wahren, Guten und Schönen an sich allein die Gewähr ihrer Unsterblichkeit erlangt. Wenn wir nun weiter hören, worin denn das Gute besteht, so erkennen wir noch deutlicher das Ziel der sittlichen Erziehung. All die wunderbaren und unvergänglichen Schätze, die Sokrates gehoben hatte, als er dem Begriff des Guten an sich nachforschte, funkeln und glänzen in der großen Seele Platons wie reines Edelgestein und lauteres Gold. Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun; und da niemand freiwillig böse ist, so ist es auch nicht gerecht, seine Liebe nur auf den Freund, nicht aber auch auf den Feind auszudehnen. Diese und viele andere köstliche Worte finden sich in den Schriften Platons zahllos ausgestreut. Immer kommt es darauf an, Ordnung, Maß und Gesetz in die Seele zu bringen: denn dies sind die Grundeigenschaften des Guten wie des Schönen an sich.

Wenn er in den Gesetzen auch vielfach einen anderen Weg geht, als im Staat, so ist doch das ethische Pathos ganz dasselbe geblieben. Der Idealstaat der Gesetze ist ein reiner Agrarstaat. Er offenbart dieselbe Feindschaft gegen den Kapitalismus wie der „Staat". Gold und Silber anzuhäufen soll auch den vornehmen Bürgern nicht gestattet sein. Die besten Bürger sollen vom Erwerbsleben möglichst fern gehalten werden, denn immer besteht die Gefahr, daß ihre Seele durch den Egoismus, der mit dem Besitz so eng verbunden ist, verdorben wird. Handel und Wandel unterliegen der strengsten Staatskontrolle, und ähnlich wie Fichte später in seinem geschlossenen Handelsstaat möchte er aus sittlichen Gründen sogar die Freizügigkeit der Bürger beschränken. Die bis ins einzelne ausgesponnene Gesetzgebung Platons zu verfolgen hat für uns hier kein Interesse: das ist die Aufgabe einer Geschichte der Staatstheorien und der Nationalökonomie. Für uns bleibt der eine gewaltige Gedanke der sittlichen Erziehung durch den Staat das Ausschlaggebende. Ein unverwüstlicher Glaube an die ursprüngliche Güte der Menschennatur beherrscht seine ganzen Ausführungen. Auch in den schlechten Menschen ist noch etwas Göttliches (Leg. 950 B—C). Diese Auffassung ist es allein, durch welche Platon zum Erzieher des Menschengeschlechts geworden ist.

Unter seiner unbedingten Hingabe an das ethische Ideal hat nun freilich, wie wir schon früher andeuteten, seine Ästhetik einigermaßen gelitten. Es finden sich zwar Ansätze zur Unterscheidung des Ethischen und Ästhetischen bei Platon: Die Idee des Schönen kann erscheinen, die des Guten nicht (Phädr. 250 D). Es muß aber trotzdem zugegeben werden, daß Platon zwischen dem Sittlichen und dem Schönen nie streng geschieden hat. Es ist ihm daher auch nicht gelungen, seine Theorie der Künste zu derjenigen Klarheit zu erheben, zu der er in strenger Befolgung seiner eigenen Prinzipien hätte gelangen müssen.

Daß ein künstlerisches Genie wie Platon dem Wesen der Kunst verständnislos gegenübergestanden hätte, wird man natürlich nicht erwarten. Nicht nur hat er über die einzelnen Künste, wie wir noch ausführen werden, treffende und lehrreiche Bemerkungen gemacht, sondern er hat auch das ganze Problem am richtigen Punkte angegriffen. „Schöne Kunst ist Kunst des Genies", sagt Kant in der Kritik der Urteilskraft. Dies ist nun im wesentlichen auch die Überzeugung Platons, wie namentlich aus den Darstellungen des Symposions und des Phädrus hervorgeht. Im Phädrus (244 A f.) vergleicht er den dichterischen Enthu-

siasmus mit der göttlichen Begeisterung der Propheten und der von Gott beseelten Menschen. Es ist eine Art Wahnsinn, aus dem heraus die Künstler schaffen. Aber auch nur der Wahnsinn schafft Göttliches, der eine Gabe Gottes ist. Man hat wohl in neuerer Zeit an Stelle des Wortes Wahnsinn gerne das Wort vom unbewußten Schaffen des Genies gesetzt. Goethe hat gelegentlich geschildert, wie er des Nachts, noch halb traumbefangen, aus dem Bett sprang, um ein paar Verse auf den nächsten besten Zettel eilig zu kritzeln. Nicht nur vom künstlerischen Subjekt, sondern auch vom Objekt ausgehend, stellt er in seinen Unterredungen mit Eckermann das Irrationale jedes Kunstwerks scharf in den Vordergrund: „Je inkommensurabeler und für den Verstand unfaßlicher eine poetische Produktion, desto besser." (Gespräch vom 6. Mai 1827.) Der Künstler schafft eben aus dem Gefühl der Menschenliebe heraus; ihm gegenüber scheint Name Schall und Rauch. Wer möchte denn auch so kleinlich und töricht sein, zu glauben, daß dieser ewige Urquell alles Schönen je durch endlich-logische Begriffe ausgeschöpft würde! Oder wer würde das Wort Poesie statt durch Schaffen, mit Machen übersetzen? Aber soll das nun heißen, daß der Künstler, und nicht nur der Poet, der klaren Begriffe über Natur und Sittlichkeit entbehren könne? Das bewußte und absichtsvolle, lehrhafte Machen gibt sicherlich nicht den Künstler; aber war es nicht auch Goethe, der gegen Eckermann geäußert hat: „daß dem echten Dichter die Kenntnis der Welt angeboren sei, und daß er zu ihrer Darstellung keineswegs vieler Erfahrung und einer großen Empirie bedürfe?" „Ich schrieb meinen Götz von Berlichingen", sagte er, „als junger Mensch von zweiundzwanzig und erstaunte zehn Jahre später über die Wahrheit meiner Darstellung. Erlebt und gesehen hatte ich bekanntlich dergleichen noch nicht, und ich mußte also die Kenntnis durch Antizipation besitzen." (Gespräch vom 26. Febr. 1824.) Hier hat sich denn also die platonische Wiedererinnerung in eine Antizipation verwandelt. Es ist zweifellos, daß Goethe den zutreffenderen Ausdruck gefunden hat, aber er spricht nur deutlicher und klarer aus, was Platon gemeint hat. Um die platonische Darstellung im Phädrus richtig zu verstehen, muß man auf das Symposion zurückgehen. Liebe ist Liebe zum Schönen, oder besser gesagt: das Bestreben im Schönen zu zeugen. Der Anblick der Schönheit macht auch die Künstler und Dichter zeugend, sie werden daher von Platon auch als Erzeuger der Weisheit und jeder anderen Tugend gepriesen (Symp. 209 A). Auch erfahren wir im Symposion, wie die Seele sich

allmählich von der Liebe zu den Abbildern des Schönen auf Erden emporarbeitet zu der Liebe des einen wahrhaft Schönen, der Idee des Schönen an sich. Auch hier könnte man mit Goethes Worten sagen: „Wo Künstler von der Natur sprechen, da subintelligieren sie immer die Idee." Je kräftiger also der Künstler im Leben wurzelt, das heißt, je reichlicher der Anteil ist, den seine Seele an der Idee des Lebens hat, desto vollkommener wird auch sein Kunstwerk sein. Platon schildert es so dem Mythos entsprechend, daß die Seele sich nach dem dereinst geschauten Schönen an sich zurücksehnt. Aber diese Wiedererinnerung ist in Wahrheit Antizipation, Hingabe an die Idee.

Wenn nun Platon davon zu sprechen beginnt, daß die Schau des Schönen an sich die Seele zeugend macht, so bleibt er nicht bei den Dichtern und Künstlern stehen, sondern es ergreift ihn sofort der ethische Impuls: Wer das Schöne an sich erblickt hat, der will auch die Seelen seiner Mitmenschen schön, das heißt gut machen. Und hier schlägt dann eben die Ästhetik in die Ethik um. Der Künstler bleibt beim Abbild stehen, der Staatsmann allein versucht die Umsetzung des Urbilds der Idee des Guten in die Wirklichkeit. Es ist interessant und für Platons Standpunkt bezeichnend, daß in demselben Dialog und ohne strenge Scheidung der Begriffe gut und schön die Untersuchung des Begriffes der ästhetischen Lust vorgenommen wird; nämlich im Philebus. Es ist sogar eigentlich ein direkt ethisches Thema, welches verhandelt wird und zugleich die Veranlassung gibt, die ästhetischen Grundbegriffe zu untersuchen. Protarchos und Philebos versuchen die These zu vertreten, daß das Gute in der Lust und in dem Sich-Freuen bestehe. Sokrates hingegen verteidigt die Meinung, daß das Gute in der vernünftigen Einsicht bestehe. Als Resultat kommt aber dann heraus, daß sowohl das Gute wie das Schöne und das Wahre in der richtigen Harmonie und Symmetrie und dem vollkommenen Maß besteht (a. a. O. 64 D—E f.). Ja, es wird eine ganze Stufenleiter von Werten aufgestellt, nämlich derart, daß der erste Preis dem rechten Maß, der zweite der Symmetrie, der dritte der vernünftigen Einsicht, der vierte der Wissenschaft und richtigen Meinung, der fünfte der reinen seelischen Lust zugesprochen wird. Auch diese fünfte Art, die reine Lust, fällt noch unter den Begriff des Guten, aber nur dann, wenn sie von richtiger Einsicht durchdrungen und von Maß und Ordnung beherrscht wird. Im Lauf des ganzen Gesprächs wird nun in außerordentlich feiner Art die Natur der Lust und Schmerzempfindung entwickelt.

Außer starken und schwachen, wahren und falschen Lüsten und Schmerzen, außer körperlichen und seelischen werden reine und unreine unterschieden, wobei der Begriff der Reinheit in dem Sinne gebraucht wird, daß die Seele nicht in inneren Zwiespalt mit sich selbst dadurch gerät, daß ein Lustgefühl durch ein Schmerzgefühl oder umgekehrt verunreinigt wird. Am höchsten wird die reine seelische Lust gewürdigt, die aus der Ideenschau des Wahren, Guten und Schönen an sich entspringt. Der Philebos ist hier in völliger Übereinstimmung mit dem Symposion und dem Phädrus: Auch dort wurde ja gesagt, daß die Seele durch die Ideenschau zeugend und unsterblich würde.

Es ist aber nun nicht nur die Vermischung der Begriffe Gut und Schön, welche Platon dennoch in der Ästhetik auf Abwege geführt hat, sondern, wie schon oben gesagt, vor allem der Umstand, daß er die Kunst als Nachahmung der irdischen Abbilder der Ideen auffaßt (Staat 596 f. und 602 B und Leg. 668 B f.). Auf Platon also, nicht erst auf Aristoteles geht die Lehre zurück, daß die Kunst es mit der Nachahmung der Wirklichkeit zu tun habe. Bei Aristoteles hat dieser Satz, wie wir sehen werden, noch einen ziemlich ungefährlichen Sinn, denn bei Aristoteles stecken die Ideen in den Dingen, so daß es hier doch schließlich für die Kunst auf eine gewisse Nachbildung der Ideen herauskommt. Platon dagegen, der die Ideen nicht dinglich denkt, verweist durch seine Nachahmungstheorie den Künstler auf eine zu niedrige Stufe und hat durch sie seiner Ästhetik den schwersten Schaden zugefügt.

Damit mag es sich nun verhalten wie es will, so ist doch zu sagen, daß Platon auch im einzelnen manche treffende Bemerkung gemacht hat, wie denn die Fehler seiner Ästhetik ebenso wie die seiner Politik eben nur aus einer mangelhaften Anwendung richtiger Prinzipien entsprungen sind. Gerade in den Einzelheiten seiner so viel gerühmten Poetik z. B. ist Aristoteles offenbar mehr von Platon abhängig als er selber Wort haben will und als selbst ein Lessing erkannt hat. Es bezieht sich dies nicht allein auf die Nachahmungstheorie: Man lese, was er im Staat 392 f. und Philebus 48 f. über das Wesen der Tragödie, Komödie und des Epos ausführt. Zunächst finden wir die grundlegende Unterscheidung zwischen den genannten Arten der Poesie bei Platon, die dann fast alle großen Denker, welche sich mit diesem Problem beschäftigten, bis auf Goethe und Schiller aufgestellt haben.

Es ist zwar etwas spezifisch Griechisches, und hierin ist vielleicht Aristoteles weiter gekommen, daß er auf den Mythos als Stoff der

Dichtung einen so großen Wert legt. Aber wenn wir davon absehen, so können wir es doch auch heute noch unterschreiben, daß der Dithyrambus einfache Erzählung, das Drama (Tragödie und Komödie, denn das eigentliche Schauspiel ist nicht antik) durch unmittelbare Nachahmung, das Epos aber durch erzählte Nachahmung des Lebens ihren Zweck erreichen. Man sieht sehr leicht, daß hier Platon für Drama und Epos den Begriff der Handlung in Anspruch nimmt, den Dithyrambus aber als eine Form des unmittelbaren Ausdrucks des Seelenzustandes der Lyrik zuweist. Die Art, wie er im Philebus das Thema der Komödie bestimmt, entspricht ziemlich genau der Auffassung, die auch Aristoteles von der Komödie hat. Denn auch dieser setzt seltsamerweise die Freude, welche die Komödie in der Seele des Zuschauers erweckt, in die Darstellung des Schlechten. Ein gemischtes Gefühl, nämlich Mißgunst oder Neid ist es auch, welches nach Platon (Phil. 48 f.) dem ästhetischen Vergnügen an der Komödie zugrunde liegt. Was an dieser so sonderbar berührenden Auffassung etwa Richtiges sei, wollen wir später bei der Darstellung der aristotelischen Ästhetik erwähnen. Den richtigen Weg aber zum Verständnis Platons gewinnen wir nicht nur, indem wir bedenken, daß ihm eben die bestehende wirkliche Komödie und Tragödie nicht genügen, weil sie seinem sittlichen Ideal widersprechen, sondern ganz besonders, wenn wir der tiefsinnigen Bemerkung gedenken, die sich am Schluß des platonischen Symposions findet, daß allein der wahre Tragödiendichter auch allein der echte Komödiendichter sei. Unmöglich kann eben der Sinn der echten Komödie durch die Darstellung der Mängel und Übel der Schlechten erfüllt werden; wäre Platon nicht von seinem ethischen Impuls allzusehr hingerissen worden, so hätte er wohl leichtlich erkannt, daß auch in den Komödien eines Aristophanes z. B. die Tragik und damit das reinste Gefühl lauterer Menschenliebe nicht fehlt.

Denn auf das reine Gefühl, die reine Lust und den reinen Schmerz kommt es in der Kunst an. Es ist auch, wenn man genauer zusieht, in dem Begriff des Reinen bei Platon durchaus nicht die Unvermischtheit von Freude und Leid die Hauptsache, sondern dies, daß beide nicht an dem egoistischen Streben und Wünschen des Individuums haften bleiben. Wer z. B. die reinen, sanften und hellen Töne, die reinen und ungemischten Farben, vor allen Dingen aber die reine Gestalt aller durch Vermischung getrübten sinnlichen Wahrnehmung vorzieht (Phil. 51 C f., 52 D u. 53 B), der tut es eben deswegen, weil in ihrer

Auffassung durch die Seele die Idee sich reiner ausspricht. Die Tonkunst z. B. wäre eine vollkommenere Kunst, wenn es bei ihr nicht so häufig auf das zufällige Treffen des rechten Maßes und Verhältnisses ankäme (Philebus 56 f.), sondern wenn in ihr, wie etwa in den auf der Geometrie beruhenden Künsten, Maß und Zahl ausschlaggebend wären (a. a. O. 55 D—E), denn die Geometrie ist die Erkenntnis des ewig Seienden, und die Ideenerkenntnis und die Mathematik sind es, welche das Sinnliche vor dem Untergang retten. Es ist eben immer dies eine: Maß und Harmonie bedingen Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit. Diese drei aber vermag Platon nicht zu trennen, wie wir ja denn schon früher hörten, daß er die Tonarten und die Stilarten der Architektur nach dem Gewicht ihrer sittlichen Wirkung einschätzte. So vollendet sich, wie es sich zeigt, auch in seiner Ästhetik der Ausdruck des höchsten sittlichen Sehnens, um dessentwillen die Griechen mit all ihren Fehlern und Gebrechen als ewig jugendschöne Gestalten durch die Geschichte des menschlichen Geistes hindurchgehen: Die Griechen bleiben eben, wie es an einer Stelle des Timäus heißt, immer Kinder, einen alten Hellenen gibt es nicht (Tim. 22 B).

Die ältere Akademie.

Ob Platon, wie Aristoteles (Metaph. 987 B) es darstellt, in seinem Alter der pythagoreischen Zahlenlehre sich noch mehr angenähert hat, scheint zweifelhaft. Vielmehr läßt sich das, was Aristoteles berichtet, ganz gut aus dem System Platons verstehen[1]). Platon soll danach in seinen spätesten Lehrvorträgen als Grundprinzipien das unwandelbare Eine und das Große und Kleine angenommen haben, durch deren Verbindung die Ideen als Zahlen entstünden. Nun wissen wir ja freilich, und der Timäos sowohl wie die Gesetze beweisen es, daß Platon der Zahl eine fundamentale Bedeutung zulegte. Es mag auch sein, daß er hierin in seinen späteren Jahren noch weiter gegangen ist, aber von jeher spielte die Zahl bei ihm die Rolle des Vermittlers zwischen Denken und Sinnlichkeit, ebensogut wie der Raum. In zahlenmäßigen Bestimmungen drückt sich die Weltvernunft aus. Wenn nun hierauf Platon mit großem Nachdruck verwies, so mochte es für Aristoteles wohl den Anschein gewinnen, als bedürfe es neben den Zahlen keiner

[1]) Vgl. hierzu Natorp, Platons Ideenlehre S. 413 f. und meine Geschichte d. Philos. als Einleitung in das System der Philosophie Bd. II, S. 131 f.

besonderen Ideen mehr. Das Eine und das Große und Kleine sind aber keineswegs neue Grundprinzipien, sondern immer schon hatte Platon, wie besonders der Philebos beweist, die Erkenntnis des Seienden als ein Bestimmen und Begrenzen des Unbegrenzten aufgefaßt. Das Begrenzende aber sind eben die Ideen und die Zahlen. Wir müssen daher das Eine mit dem Begrenzenden gleich setzen, insofern nämlich Ideen und Zahlen auf seiten der einen alles umfassenden Vernunft gehören; wie denn auch offenkundig das Große und Kleine nichts anderes ausdrückt als das Unbestimmte und Unbegrenzte, nämlich die Relativität der sinnlichen Erscheinung.

Bei den unmittelbaren Nachfolgern Platons in der älteren Akademie gewann die Zahl aber eine ganz andere Stellung. Hier wurde sie nicht mehr als das eigentliche erkenntnisspendende Element des Geistes in der Wissenschaft angesehen, sondern gleichsam wie ein Zauberstab, der göttliche Geheimnisse aufschließt, oder um mich nicht selbst allegorisch und bildlich auszudrücken, die Zahl wurde als eine Allegorie des Seienden angesehen. Dies tritt freilich bei den verschiedenen Nachfolgern Platons in verschiedenem Maße hervor und ist tief begründet in einem anderen Charakterzug dieser Denker, nämlich in ihrer religiös mythischen Sehnsucht. Die Akademie übte ja ohnehin, wie es bei den Griechen Sitte war, die Gebräuche einer religiösen Kultgemeinschaft. Den Musen wurde geopfert, auch die gemeinsamen Mahlzeiten entbehrten sicherlich nicht einer gewissen religiösen Weihe. Platon selbst aber verlegte unbedingt das Schwergewicht der Vereinigung in die wissenschaftliche Forscherarbeit. Es scheint aber, als ob unter den Nachfolgern das religiös mythische Element die strenge Erkenntnisarbeit mehr und mehr überwucherte.

Am wenigsten mag sich dies noch bei seinem unmittelbaren Nachfolger, Speusippos, der von 347—339 Schulhaupt war, gezeigt haben. Wie Diog. L. bezeugt, war Speusippos ein Neffe Platons, nämlich ein Sohn der Schwester Platons, Potone, und des Atheners Eurymedon. Er war vielleicht zwanzig Jahre jünger als Platon. In seiner Dialektik scheint er noch nicht sehr weit von Platon abgewichen zu sein, denn man kann es doch kaum als einen Unterschied auffassen, wenn er z. B. an Stelle des platonischen Groß und Klein das Vielfache setzte. Einen sehr fruchtbaren Gedanken, der sich freilich ohne weiteres aus der platonischen Lehre von der Gemeinschaft der Ideen ergab, schreibt

ihm Aristoteles (Anal. post. II, 97 a 6; vgl. dazu Zeller, Phil. der Griechen II, 1, S. 996, Anm. 2) zu. Er soll nämlich gelehrt haben, um das einzelne erkennen zu können, müsse man im Grunde genommen schon das gesamte Sein erkannt haben. Denn die Erkenntnis jedes Seienden setze voraus, daß man die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, die es von allen anderen Seienden trennen und verbinden, kenne. Dies aber wiederum sei nur möglich, wenn man auch die anderen Seienden restlos erkannt habe. Wenn nun Speusippos damit auf das Ideal alles Erkennens hinzielte, so war gegen diese Aufstellung nichts einzuwenden. Es handelt sich eben dann darum, ob dem Menschen überhaupt in irgendeiner endlichen Zeit eine restlose Erkenntnis eines, wenn auch noch so kleinen Teilchens des Seienden möglich sei, und diese Behauptung wird eben durch das Theorem des Speusippos verneint. Er selbst freilich scheint es anders gemeint zu haben: Er hielt wohl noch an dem naiven Glauben fest, daß es jederzeit möglich sei, das bestehende Sein in seinem vollen Umfang zu überschauen, und mußte dann natürlich von dieser dogmatischen und fehlerhaften Ansicht aus auch zu der Meinung kommen, daß man jedes einzelne Seiende restlos zu erkennen vermöge, wenn man nur erst eine Sammlung und begriffliche Fixierung des gesamten Seins vorgenommen habe. Hier liegt der Fehler in seiner Denkungsart, aber wenn man von diesem absieht, so bleibt, wie schon oben angedeutet, ein gesunder Kern übrig. Die Erkenntnis des Einzelnen setzt in der Tat die Erkenntnis des Allgemeinen voraus. Aber dies Allgemeine können wir nicht in mühelosem Anschauen von einem fertiggegebenen endlichen Sein abstrahieren, sondern wir müssen es uns erarbeiten, indem wir stets neue Einheiten erdenken und zugrunde legen, die einen immer größeren Teil des Seins umfassen, und von ihnen ausgehend gewinnen wir dann auch nur eine sich immer mehr annähernde Erkenntnis des Einzelnen. Gibt es denn irgend etwas in der Welt, das wir restlos erkannt hätten? Um auch nur ein Körnchen Sand, das am Wege liegt, zu erkennen, müßten wir ja in der Tat wissen, wie es sich unter jeder Temperatur und jedem Druck usw. zu jedem im Weltall denkbaren und existierenden Seienden verhielte. Man erkennt hier den tiefsten Grund der Einheit des Wissens überhaupt, den Kant in seinem Grundsatz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft (in neuester Zeit der Physiker Plank in seiner Preisschrift über die Erhaltung der Energie), Platon aber bereits in seiner Lehre von der Gemeinschaft der Ideen ausgesprochen hat. Die Ideen sind die Hypothesen, welche allem Erkennen und damit auch

allem Sein zugrunde liegen: ihre Gemeinschaft begründet die Gemeinschaft der Dinge.

Nur scheinbar entfernt Speusippos sich von Platon in der Ethik dadurch, daß er das Eine und das Gute noch voneinander sonderte (Belege bei Zeller a. a. O. S. 999 f.). Denn in Wahrheit war dies der Sinn der ganzen platonischen Lehre, daß die Idee des Guten Endziel alles sittlichen Handelns darstellte. Die Einheit ist aber auch in jeder einzelnen Idee bereits lebendig, nur als eine werdende, die sich der letzten und höchsten Einheit, der Idee des Guten nämlich, unablässig mehr und mehr annähert. Obgleich im übrigen ein ziemlich nüchterner Denker, scheint Speusippos bereits den Anfang damit gemacht zu haben, die Mythen Platons ernsthaft zu nehmen. Dies geht wenigstens daraus hervor, daß er die Weltseele, sie mit dem pythagoreischen Zentralfeuer identfizierend, in Mitte des Weltalls versetzte (Zeller a. a. O. S. 1000, Anm. 3).

Speusippos, von Krankheit und Alter niedergebeugt, hat noch zu seinen Lebzeiten den Xenokrates von Chalkedon zum Schulhaupt bestimmt. Nach der Angabe des Diog. Laert. (IV, 6) hieß der Vater des Xenokrates Agathenor. Sonst ist über seine Familie so gut wie nichts bekannt. Schon als Jüngling kam er nach Athen und hörte dort wahrscheinlich zuerst den Äschines, ging aber bald zu Platon über, dem er sein ganzes Leben die Treue wahrte. Mit diesem muß er auch in einem engen freundschaftlichen Verhältnis gestanden haben. Wir wissen, daß er ihn auf einer seiner syrakusanischen Reisen begleitete. Als sein verehrter Lehrer gestorben war, ging er zunächst in Begleitung des Aristoteles zu Hermias, dem Tyrannen von Atarneus und Assus. Bald aber kehrte er nach Athen zurück. Nachdem er die Leitung der Schule übernommen hatte, die er während 25 Jahren beibehielt, widmete er dieser seine ganze seelische Kraft. Es ist natürlich nur eine Fabel, wenn Plutarch von ihm berichtet (de exilio c. 10, p. 603 b), er habe die Akademie jährlich nur an einem Tage verlassen, um das Dionysosfest in der Stadt mit zu begehen. Dem widersprechen ja schon die Berichte, daß er mehrfach in politischer Hinsicht tätig war, als Gesandter bei Philipp von Makedonien und bei Antipater (Diog. Laert. IV, 8)[1]. Wie es sich mit den Nachrichten von seiner Armut verhält, müssen wir dahingestellt sein lassen. Er soll zeitweilig nicht imstande gewesen sein, das Schutzgeld zu bezahlen, welches er als ein aus einer fremden Stadt

[1]) Diesen Widerspruch hat seltsamerweise Brandis in seiner Gesch. d. Philos. gar nicht bemerkt. Brandis II, S. 2 u. 20.

Stammender dem athenischen Staat entrichten mußte. Der Redner Lykurgos oder der Phalereer Demetrius [1]) sollen ihn vor den schlimmsten Folgen bewahrt haben. Xenokrates erreichte das hohe Alter von 82 Jahren. Zahlreich sind die Anekdoten, die die Alten überliefern, um die Rechtschaffenheit seines Charakters und die Redlichkeit seiner Gesinnung zu beweisen. Auf seiner Gesandtschaft zu dem makedonischen Hof soll er, wie Diogenes berichtet, von allen Gesandten der einzige gewesen sein, der keine Geldgeschenke annahm. Den Versuchungen einer Lais erlag er nicht. In allen Dingen soll er sich großer Mäßigkeit befleißigt haben. Nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren gegenüber soll er ein außerordentlich zartes Gemüt gezeigt haben (Diog. Laert. IV, 10). Mit seiner Rechtschaffenheit aber verband sich eine gewisse Schwerblütigkeit und langsame Auffassungsgabe. Besonders hervorstechend ist aber gerade bei ihm der Zug zum Religiösen.

Dies zeigt sich auch in dem Wenigen, was uns von seiner Philosophie überliefert ist. Bei Xenokrates beginnt zuerst die Hypostasierung der platonischen Grundbegriffe und eine stark ausgesprochene Vorliebe für den ernst genommenen Mythos. In einer Hinsicht freilich blieb er seinem Meister Platon treu, und wir können ihn hier geradezu zum Zeugen gegen die falschen modernen Platoninterpreten anrufen. Nach Aristoteles (de coelo I, 279 b 32) soll er nämlich erklärt haben, daß die ganze mythische Darstellung der Weltbildung, wie sie Platon im Timäus gegeben hat, durchaus nicht als zeitliches Geschehen aufgefaßt werden dürfe, sondern daß sich Platon dieser Bilder nur bedient habe, um das logische Verhältnis zwischen der Weltseele, der Welt usw. auszudrücken. Man darf hier wahrlich dem Xenokrates glauben, und unsere Darstellung Platons wird durch das Zeugnis des Xenokrates kräftig gestützt. Wenn er nun soweit mit Platon übereinkam, daß er die Entwicklung seiner metaphysischen Prinzipien logisch und nicht zeitlich aufgefaßt haben wollte, so scheidet er sich doch prinzipiell von seinem Meister durch die bereits oben angedeutete mythisch religiöse Hypostasierung der Grundbegriffe. Durch diese gerade ist er zum geistigen Vorfahren des Neuplatonismus geworden. Die oberste Einheit und Zweiheit, die er an Stelle des Begrenzenden und Unbegrenzten (Große und Kleine) setzte, wurden ihm zugleich zu mythischen Gottheiten. Der Einfluß der Pythagoreer ist hier ganz unverkennbar. Die oberste Einheit nämlich nannte

[1]) Brandis II, 1, S. 20, Anm. 61 die Belegstellen.

er den männlichen Gott, die Zweiheit den weiblichen (Stob. Ekl. I, 62, vgl. Zeller a. a. O. S. 1014, Anm. 3). Er fing dann schon an, das ganze Weltall nicht nur mit einer gemeinsamen Weltseele zu schmücken, sondern auch mit einer Unzahl von Göttern und Dämonen zu bevölkern. Der Himmel und die Gestirne gelten ihm natürlich für Götter, aber daneben kennt er auch böse und gute Dämonen, die zwischen den unsterblichen Göttern und den Menschen vermitteln. Er soll sogar, wie Brandis nachgewiesen hat, so weit gegangen sein, ganz dem primitiven mythischen Glauben entsprechend, die Gesundheit und Krankheit des Menschen wieder durch das Besessensein von guten und bösen Dämonen zu erklären. Wie fern er aber in seiner mystischen Neigung dem eigentlich platonischen Geist wenigstens auf theoretischem Gebiet schon gekommen ist, beweisen die dürftigen Nachrichten, die wir über seine Erkenntnistheorie haben. Er nahm offenbar den übersinnlichen Ort der Ideen, von dem Platon im Phädrus bildlich gesprochen hatte, bereits wörtlich, denn wie Sextus Empiricus (adv. math. VII, 147) berichtet, sollte das Denken sich auf die Dinge jenseits des Himmels beziehen, die Vorstellung oder Meinung auf den Himmel selbst, die Wahrnehmung auf die vergänglichen Erscheinungen der Welt unter dem Himmel. Auch wenn man noch so gerne bereit ist, wozu der Historiker der Philosophie, nach unserer Meinung wenigstens, direkt verpflichtet ist, dem Überlieferten einen möglichst vernünftigen Sinn unterzulegen, so muß man hier doch ohne weiteres zugestehen, daß es sich um eine wirkliche mythische Hypostasierung der Erkenntnisbegriffe handelt. Im übrigen spricht sich der Einfluß des Pythagoreertums ganz deutlich in seiner Hochschätzung der Zahl aus. Es hatte noch einen guten physikalischen Sinn, wenn Platon die Zahl in enge Beziehung zur Weltseele setzte: denn die Weltseele ist für ihn das Prinzip der Vernunftordnung der Welt gemäß der Zahl. Man sieht aber, wie die Zahl allegorischen Charakter annimmt, wenn Xenokrates von der Einzelseele sagt, sie sei eine sich selbst bewegende Zahl (Aristoteles, de an. I, 404 b 27).

Wir sagten schon oben, daß Xenokrates der geistige Urheber des späteren Neupythagoreismus und Neuplatonismus sei. Freilich kommen hier besonders z. B. bei Plutarch, noch babylonisch-chaldäische Einflüsse hinzu. Dieser weiß zu berichten, wie der Leib des Menschen von der Erde, die Seele vom Mond, die Vernunft von der Sonne stammt, und wie die Seele nach dem Tod wieder aufwärts zu den Gestirnen steigt. Auch für ihn ist die ganze Welt voller Dämonen, und nun hören wir

von Xenokrates, daß auch er sogar den Elementen eine Art dämonischer Natur zugeschrieben habe.

In seiner Physik ist übrigens Xenokrates stark von Platon abhängig. Er wollte die Elemente aus unteilbaren Linien, nicht Punkten, also auch aus geometrischen Gebilden konstruieren. Er scheint damit, vielleicht unter dem Einfluß des Aristoteles, die Begriffe des Dichten und Dünnen verbunden zu haben. Er fügte den vier Elementen Platons als fünftes den Äther hinzu. Es hat kein weiteres Interesse, seiner Physik in die Einzelheiten zu folgen, da sie uns doch gar zu aphoristisch überliefert sind, und den Zusammenhang seiner Anschauungen zu durchschauen wir kaum in der Lage sind (vgl. Zeller a. a. O. S. 1024).

Ebenso wissen wir nur wenig über seine Ethik. Hier ist er vielleicht den Spuren seines Meisters am getreusten gefolgt. Er verlangte auch die Herrschaft der Vernunft über die Begierde. Wer diese Voraussetzung erfüllt, der hat damit den ersten Schritt zur Glückseligkeit getan. Aber auch nur den ersten, denn ähnlich wie Aristoteles scheint er der Anschauung gehuldigt zu haben, daß zur vollen Glückseligkeit auch die irdischen Glücksgüter wie Reichtum, Gesundheit, angesehene Stellung usw. gehören. Freilich nur als Mittel zum Zweck, denn das höchste Gut liegt doch in der Tugend an sich. Er unterschied Dinge, die entweder Güter oder Übel oder keines von beiden sind. Übel sind diejenigen, die uns verhindern, tugendhaft zu sein, Güter diejenigen, die uns vielmehr darin bestärken; die dritte Art von Dingen ist aber diejenige, bei denen es auf den Gebrauch ankommt, den wir von ihnen machen (Belegstellen Zeller S. 1027 f.). Auffallen muß, daß bei ihm das brennende politische Interesse, welches Platon beseelte, so ganz verschwunden zu sein scheint. Denn das will offenbar nicht viel besagen, wenn sich gelegentlich bei den Alten die Nachricht findet, daß er die Annahme des athenischen Bürgerrechts verschmäht habe, weil er die bestehenden politischen Verhältnisse Athens mißbilligte. Die Seele der Menschheit beginnt sich in ihm der religiösen Transzendenz hinzugeben, und er gibt einen guten Teil des Begriffes vom echten Philosophen preis, indem er nicht mehr, wie sein Lehrer Platon, bemüht ist, durch seine Philosophie in das praktische Leben einzugreifen. Anders war es freilich bei Aristoteles. Aber wie wir noch auszuführen haben werden, verstand auch dieser auf politischem Gebiet nur das Gewordene, Versinkende, nicht das Werdende. Die gesamten Vertreter der alten Akademie haben nicht die brennende und zeugende Seele Platons geerbt. Ihr religiös mythisches Interesse

zeugt von einer gewissen Müdigkeit des Geistes, die sich wohl aus den Zeitumständen erklären läßt.

Die Selbstzerfleischung der griechischen Kleinstaaten, der ewige Krieg von Stadt zu Stadt — Sparta gegen Athen, Theben gegen Sparta usw. — hatten es nicht zur Bildung einer größeren sozialen Gemeinschaft kommen lassen. Nur die größten unter den griechischen Philosophen wie Platon und Aristoteles, in gewissem Sinne auch schon Sokrates, hatten das Bewußtsein erlangt, wie sich das Ideal der schönen Seele, um den Schillerschen Ausdruck wieder anzuwenden, nur auf dem Wege des politisch praktischen Lebens gewinnen ließ; und hier ist es eigentlich Platon allein, der weit in die Zukunft schaut und an die Vernunft appelliert. Von Aristoteles wird später zu sprechen sein: Die anderen aber, die Mitglieder der älteren Akademie, ziehen sich verschüchtert vom politischen Leben zurück und fliehen in ein Reich religiöser Träumerei, wie auch immer ihre Worte lauten mögen. Aber das ist nun gerade das Interessante, daß, je mehr bei ihnen sich die Wissenschaft in ein religiöses oder ästhetisches Gefühl auflöst, desto deutlicher auch die Einheit ihrer Wirklichkeit zerfällt. Als Thales erklärte, die Welt sei voller Dämonen, da hatte er den Mythos dennoch so weit überwunden, daß er nach einem einheitlichen Weltprinzip suchte. Auf langem Wege hatten die Jonier, Eleaten, hatten ein Demokrit, Sokrates und Platon gelernt, die Dämonenfurcht zu bannen und an Stelle der mythischen Zerrissenheit der Welt eine, wenn auch, wie natürlich, problematische wissenschaftliche Einheit der Welt zu setzen. Vergeblich versuchte Aristoteles das Gewordene festzuhalten. Es begann bereits in der alten Akademie die allmähliche Wiederauflösung der Wirklichkeit in das Chaos des Mythos; und das im selben Moment, als die äußerliche plumpe Gewalt ein Weltreich zu errichten begann in der Gestalt des Makedoniertums. Die Gewalt ist der Seele immer äußerlich, und das makedonische Weltreich trug ebenso wie das römische Imperium den Keim seines Untergangs seit der Stunde seiner Geburt in sich.

Aber der griechische Geist, wenn er es nicht vermocht hatte, die Seele seiner Seele zu verwirklichen, hatte doch soviel von Schönheit, Wahrheit und Güte erkannt, daß auch die stammelnden Epigonen der Welt noch viel zu sagen hatten.

Ein müder Zug geht durch die ältere Akademie, aber zugleich doch auch ein ästhetischer. Schon Platon hatte bewundernd zu den Gestirnen aufgeblickt und sie als selige Götter bezeichnet. Bei Xenokrates begann,

wie wir gesehen haben, eine ästhetische Allbeseelung der Welt, bei der bereits auf Kosten des Gefühls die logisch begriffliche Kraft Schaden gelitten hat. Verwandt ist dem Xenokrates in dieser Hinsicht Philippos von Opus, in dem man wohl mit Recht den Verfasser der Epinomis, eines Nachtrags zu Platons Gesetzen, gesehen hat. Es ist kaum begreiflich, daß man die Epinomis für ein Werk Platons halten konnte. Es weht darin ein so seniler und kraftloser Geist, daß man gar nicht an Platon denken darf, wenn man dieser Schrift gerecht werden will. Das pythagoreisierende, religiöse Moment steht durchaus im Vordergrund. Wir sehen hier so deutlich, daß die Zahl, die so hoch gepriesen wird, nicht mehr eigentlich erkenntnisspendende, sondern nur noch mythische Bedeutung hat. Was nützt es, wenn er von der Zahl sagt, daß uns die Wissenschaft von der Zahl unmittelbar von der Gottheit gegeben sei! (976 E). Daß die Zahl auch in den Handwerken und Künsten eine entscheidende Rolle spielt, sieht er nicht, oder es interessiert ihn nicht. Die höchste Wissenschaft ist für ihn die Astronomie, wie sein höchster Gott der Himmel (Uranos). Man sollte aber besser anstatt Astronomie sagen Astrologie, denn es ist einzig und allein die göttliche Natur der Gestirne, die ihn fesselt. Jedoch wäre auch das nicht ganz gerecht, denn wenn man näher zusieht, so gesellt sich dem mythisch religiösen Interesse das ästhetische (984 D—E). Im übrigen ist für ihn wie für Xenokrates die Existenz der Dämonen ebenso sicher wie die der Götter. Er nimmt auch fünf Elemente an und verteilt diese nun wie folgt: Bei den Göttern herrscht das feurige Element vor, es folgt dann eine Art der Dämonen, die unsichtbar ist. Zu ihnen gehören die ätherischen und die Luftdämonen. Unter ihnen stehen die Wasserdämonen, die sich zuweilen zeigen. Das Element der Erde herrscht in den Menschen vor. Dieser Gelehrte steht dem Volksglauben also so nah wie nur eben möglich. Man muß das bedenken, um der trockeneren Art des Aristoteles gerecht zu werden.

Das Verzeichnis der Schüler Platons, das sich bei Diogenes Laertius IV, 46 findet, ist schier endlos. Es sind darunter auch zwei Frauen (Lasthenea aus Mantinea und die Phliasierin Axiothea). Eine einigermaßen greifbare Gestalt gewinnen aber von allen dort genannten für uns nur noch allenfalls Polemon, der in seiner Jugend sehr ausschweifend gelebt haben soll, und dann von Xenokrates bekehrt wurde; Herakleides aus Herakleia am Pontos, der bereits die Achsendrehung der Erde lehrte; Eudoxos aus Knidos, der freilich von Platons Lehren sehr weit abwich,

indem er z. B. auf ethischem Gebiet dem Aristipp folgte. Daß er aber wenigstens in der Theorie dem Geiste Platons einigermaßen folgte, beweist seine intensive Beschäftigung mit Geometrie und Astronomie. Menaichmos und Helikon sollen seine Schüler in der Geometrie gewesen sein. Erwähnung verdienen außerdem nur noch Krantor und Krates, über deren Lehren wir aber auch nur sehr wenig wissen. Krantor soll die Tugend als das höchste Gut, die Gesundheit als das zweithöchste bezeichnet haben. Auch der Lust und dem Reichtum wollte er noch den Rang eines Gutes zubilligen (Zeller a. a. O. S. 1047). Wir sehen hier die Akademiker auf einem Wege, der sie in die Nähe des Aristoteles bringt. Krantor polemisiert noch gegen die Stoa und ihr Ideal der Apathie. Denn Gleichgültigkeit gegen den Schmerz sei nur durch eine Preisgabe echten Menschentums zu erreichen. Polemo, von dem wir auch nicht viel wissen, scheint sich auf dem Gebiete der Sittenlehre der Stoa angenähert zu haben (Zeller a. a. O. S. 1045). Er predigte bereits das naturgemäße Leben. Man sieht, daß die Akademie nicht mehr die fruchtbaren Gedanken der platonischen Philosophie pflegte.

Aristoteles.

Ausführliches Verzeichnis der Aristoteles-Literatur bei Überweg-Praechter, Geschichte der Philosophie des Altertums, 10. Aufl., 1909, S. 74* f. Hier seien nur die wichtigsten Werke genannt. Die Darstellungen bei Zeller, Brandis und Praechter werden ergänzt durch R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, 1872. Siebeck, Aristoteles (Frommanns Klassiker der Philosophie, 3. Aufl.). Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker, Berlin 1919. F. Brentano, Aristoteles. In Große Denker Bd. I, S. 153 f. A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, 1846. C. Prantl in seiner Geschichte der Logik. H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 1896 u. 1900. Görland, Aristoteles und die Mahtematik. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Mathematik. P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. In philos. Monatsh. 24, 1888, S. 37—65, u. 540—574. F. Schleiermacher, Über die ethischen Werke des Aristoteles WW. III 3, 1835, S. 306 f. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristoteles und Athen, Berlin 1893.

In einem Brief an F. A. Wolf vom 15. Juni 1795 hat Wilhelm v. Humboldt sich in interessanter Weise über Aristoteles geäußert, dessen Poetik er gerade damals wieder gelesen hatte. Es interessiert ihn hier das Problem „inwiefern ein Grieche in dieser Zeit dies Werk schreiben konnte“. Er findet darin ein sonderbares Gemisch von Individualitäter,

und es reizt ihn auch hier, wie so oft den großen Geistern gegenüber, eine Charakteristik des Menschen zu geben. „Seit ich ihn (Aristoteles) kannte“, sagt er, „fielen mir zwei Dinge an ihm auf: Erstens seine eigentliche Individualität; sein reiner philosophischer Charakter scheint mir nicht griechisch, scheint mir auf der einen Seite tiefer, mehr auf wesentliche und nüchterne Wahrheit gerichtet, auf der anderen weniger schön, mit minder Phantasie, Gefühl und geistvoller Liberalität der Behandlung, der sein Systematisieren wenigstens hie und da entgegensteht. Zweitens: In gewissen Zufälligkeiten ist er so ganz Grieche und Athenienser, klebt so an griechischer Sitte und Geschmack, daß es einen für diesen Kopf wundert.“ Der Widerspruch, den Humboldt so im Wesen des Aristoteles zu finden glaubt, ist vielleicht zu heben, wenn man mehr auf die gesamten Zeitverhältnisse hinblickt. Wilhelm v. Humboldt, aber auch Schiller und Goethe haben, wenn sie vom Griechentum sprechen, zumeist weniger die Zeit des Aristoteles und Alexander des Großen vor Augen, als vielmehr das Athen des Perikles. Denkt man sich allerdings Aristoteles im Vergleich zum Griechen des perikleischen Zeitalters, so kann er in der Tat zuerst in seinem Wesen geradezu ungriechisch erscheinen. Es begann ja auch damals die urgriechische Polis ihre Bedeutung im Leben zu verlieren. In der Politik kamen Athen, Sparta und Theben gegenüber den Makedoniern ins Hintertreffen. Es war ganz natürlich, daß die Denker und Dichter dieser Zeit dem Leben und der Wirklichkeit gegenüber eine veränderte Stellung einnehmen mußten. Der höchste und edelste Affekt der Seele, der sich unmittelbar in praktisches Handeln umzusetzen bestrebt ist, erwacht nur dort in vollster Stärke, wo der einzelne noch befähigt ist, durch Teilnahme an der Politik seiner Heimat und der Menschheit an der Realisierung des sittlichen Geistes mitzuwirken. Man sollte ja nun freilich erwarten, daß Aristoteles mehr als irgendeinem anderen Griechen hierzu Gelegenheit gegeben worden sei: war er doch eine Zeitlang Erzieher Alexander des Großen. Aber das ist sehr charakteristisch für Aristoteles, daß er die politischen Tendenzen seines bedeutenden Schülers nicht zu verstehen und also auch nicht zu leiten wußte; wie er allerdings auch umgekehrt mit seinen Ideen bei Alexander keinen Anklang finden konnte. Wir müssen auf dieses Verhältnis später zurückkommen. Was die Menschen seiner Zeit unter der erstickenden Allgewalt des Absolutismus eines Alexander an praktischer Betätigungsmöglichkeit verloren, das suchten wenigstens viele von ihnen im Reich des Denkens und der rein theoretischen Erkenntnis

wiederzugewinnen. Es fehlt z. B. auch in Athen in jenen Tagen keineswegs an politischem Leben, aber es war Epigonentum, das sich breit machte. Es gab zwar einige, namentlich unter den Rednern (Isokrates), die ein Gefühl für das Werdende besaßen. Sie strebten bewußt einen Zusammenschluß aller Hellenen unter dem mächtigen Schutz der Makedonierkönige an. Die große Mehrzahl aber, unter ihnen Geister wie Demosthenes, blieben an dem Gedanken des nationalen Stadtstaates haften [1]). Sehr bezeichnend ist ja für die ganze Zeit überhaupt die starke Pflege der Beredsamkeit. Was an innerem Pathos der Seele verloren gegangen war, das suchten viele in der Freude am schönen Wort wiederzugewinnen. Aristoteles erlebte noch die Schlacht bei Chäronea, wo im Jahre 338 die verbündete Macht der Thebaner und Athener gegen die Makedonen unterlag. Er sah, wie sein Schüler Alexander den Versuch machte, mit Blut und Eisen ein Weltreich zu errichten. Es war von kurzer Dauer, aber die Zeit der Stadtstaaten war doch vorüber.

Im Garten des griechischen Geistes wurden die Frühlingstage des Blühens und Wachsens abgelöst durch die Erntetage des Herbstes. Wilhelm v. Humboldt hat also ganz recht gefühlt: Aristoteles gehört nicht mehr dem Hellenentum, sondern dem werdenden Hellenismus an. Nur scheinbar steht diese unsere Behauptung mit dem früher Gesagten im Widerspruch: daß Aristoteles nicht wie Platon das Werdende zu erkennen vermochte. Das heraufdämmernde Zeitalter des Helleinismus war eben seinem ganzen Wesen nach retrospektiv. Zu welchem Staatsideal hätte z. B. ein Grieche dieser Zeit auffliegen sollen, da doch Alexander allein das Weltgeschick bestimmte? Von der Hoffnung des Zukünftigen wurde die Seele zurückgeschleudert auf die dingliche Gegenwart der Wirklichkeit.

Es war notwendig, diese allgemeinen Überlegungen voranzuschicken, um eine gerechte Würdigung der Persönlichkeit und der Leistung des Aristoteles zu ermöglichen. Aristoteles ist 384 v. Chr. im chalkidischen Stagira unter dem Archonat des Diotrephes als Sohn des Arztes Nikomachus und der Phästia geboren. Sein Vater war Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas II. Er muß in seinem Fach tüchtig gewesen sein und soll sich auch schriftstellerisch betätigt haben. Es war ein altes Ärztegeschlecht, dem er angehörte, und obgleich Aristoteles seinen Vater frühzeitig verloren hat, dürfen wir doch vielleicht an-

[1]) Vgl. meine Allgemeine Gesch. d. Philosophie Bd. I, S. 122f.

nehmen, daß dieser zuerst in ihm die Freude am Studium der organischen Natur geweckt hat. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß er sich selbst eingehend mit ärztlichen Studien befaßt hat, da er ja bereits mit 17 Jahren nach Athen ging, um sich ganz dem Studium der Philosophie zu widmen. Über seine Jugendbildung wissen wir ja so gut wie nichts. Wir könnten nur ganz im allgemeinen ein ähnliches Bild entwerfen wie bei Platon und wären selbst dabei in höherem Maße auf Vermutungen angewiesen, weil ja die Erziehung eines athenischen Bürgerknaben noch durchaus nicht dieselbe gewesen zu sein braucht, wie sie für die Jugend Stagiras üblich war. Wissen wir doch z. B., daß es in Milet in alexandrinischer Zeit so etwas wie eine allgemeine öffentliche Volksschule gab, die durch freiwillige Spenden und Testamente reicher Bürger erhalten wurde. In Athen dagegen gab es die wenig geachteten Privatschulen und außerdem den Pädagogen, einen älteren Sklaven, wie wir das ja schon früher erwähnt haben. Daß das Lesen von Dichtern auch für die Bildung des Aristoteles eine große Rolle gespielt hat, dürfen wir ohne weiteres voraussetzen. Er scheint sich aber von Jugend an schon mehr zu den Dramatikern als zu den Lyrikern hingezogen gefühlt zu haben. Deutlicher wird das Bild seiner geistigen Entwicklung für uns erst von dem Augenblick an, wo er nach Athen kam. Platon war wahrscheinlich in diesem Augenblick auf einer seiner sizilischen Reisen. Aristoteles lernte in der Zeit der Abwesenheit Platons vermutlich durch die Vermittlung des Rhetors Theodektes den Isokrates kennen, mit dessen Schriften er sich eingehend vertraut machte. Die geschmeidige, oft nichtssagende Redekunst desselben konnte unseren Philosophen auf die Dauer nicht befriedigen, ja, er soll, als er bereits herangereift war, in der Akademie noch zu Lebzeiten Platons Vorträge über Rhetorik gehalten haben, gleichsam um Isokrates aus dem Felde zu schlagen. Solange Platon lebte, blieb Aristoteles der Akademie treu, anfangs nur in der Rolle des Schülers, später aber hielt er, ebenso wie z. B. Eudoxos, auch selbst Vorträge. Die Alten haben über das Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles mancherlei gefabelt. Ganz kann man vielleicht Aristoteles von dem Vorwurf eines gewissen Undanks gegen seinen großen Lehrer doch nicht freisprechen. Natürlich ist es eine Erfindung übelster Klatschsucht, wenn berichtet wird, Aristoteles habe den greisen Platon sozusagen aus seinem Auditorium herausgetrieben, als Xenokrates gerade abwesend und Speusippos krank war (Brandis a. a. O. S. 50, Anm. 14). Brandis nimmt natürlich auch Stellung gegen den Bericht. Es finden sich aber in den Werken

des Aristoteles einige Stellen, die mindestens unschön in der Polemik sind (Anal. post. I, 19, de gen. et corr. I, 2, met. III, 2. Weitere Stellen bei Ritter, Gesch. d. alten Philos. III, S. 9, Anm. 2). Zu einem wirklichen Zerwürfnis zwischen beiden wird es nie gekommen sein. Aber die Charaktere und selbst die Interessen gingen doch sehr weit auseinander. Man kennt die Darstellung, die Raffael in seiner Schule von Athen (Wandgemälde des Vatikans) von Aristoteles und Platon gegeben hat. Sie bilden den Mittelpunkt des ganzen Bildes, welches sie von den bedeutendsten Männern Griechenlands umgeben zeigt. Platon deutet mit der Hand gen Himmel, Aristoteles nach der Erde. Und so sind denn die Bilder der beiden großen Denker unter dem Gegensatz des Idealisten und des Empiristen durch die Weltgeschichte gewandert, wie wir das noch aus der Charakteristik erkennen können, die Goethe in seiner Farbenlehre von beiden Philosophen gibt. „Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Aristoteles steht zu ihr wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er zieht einen ungeheuerlichen Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten herbei, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisk, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht.“ [1]) Nun ist ja unzweifelhaft in dieser Auffassung ein gediegener Wahrheitskern. Allein völlig richtig drückt sie das Verhältnis der beiden Männer zueinander doch nicht aus. So unbestreitbar der Idealismus Platons ist und so sicher ihm die Idee des Guten als Zentralproblem überhaupt erschien, so gewiß fehlt es ihm doch keineswegs am Interesse für die irdische Erscheinungswelt. Ja, seine Methode der Hypothesis ist im Grunde nichts anderes als eine idealistische „Theorie der Erfahrung“. Kepler und Galilei beriefen sich auf Platon und nicht auf Aristoteles. Der Aufschwung der Wissenschaften in der neueren Zeit beginnt mit einer direkten Befehdung des Aristoteles. Selbst der sogenannte Empirist Francis Bacon hat für Aristoteles kein Verständnis. Es ist aber auch verkehrt, Aristoteles einfach als empiristischen Kopf abzutun. Obgleich seine Philosophie einen stark realistischen Einschlag hat, so bleibt sie bis zu einem gewissen Grade doch Idealismus. Wodurch aber jene Vorstellung von der Denkart des Platon und Aristoteles entsprungen ist, kann man leicht erkennen. Das stärkere Gefühl der Problematik des

[1]) Vgl. Goethe, Geschichte der Farbenlehre XXIX, 50 WW, 1851. Schon Brandis hat a. a. O. S. 46 auf diese Stelle aufmerksam gemacht.

Daseins ist immer auf seiten des Idealismus, während der Realist geneigt ist, an eine fertige Gegebenheit des Seins zu glauben. Und dies ist es denn im Grunde genommen auch, was Raffael und Goethe, jeder in seiner Weise haben ausdrücken wollen. Hier liegt, wie wir noch hören werden, der grundlegende Unterschied zwischen ihren philosophischen Systemen. Dem scheint nun ihre praktische Lebensführung entsprochen zu haben, wie wir aus den Berichten der Alten entnehmen können, selbst wenn wir alle aus Gehässigkeit entsprungenen Anekdoten beiseite lassen. Platon soll den Aristoteles den Leser genannt, und indem er ihn mit Xenokrates verglich, gesagt haben, Aristoteles bedürfe dess Zügels, Xenokrates aber des Sporns. Der brennende Wissensdurst vereinigt Platon mit Aristoteles, aber es ist charakteristisch, daß Aristoteles danach strebt, möglichst viel bereits erkannte Wahrheiten zu sammeln, was wohl Goethe auch mit dem Beispiel der Pyramide anzeigen will, während Platon die Grundlagen der Wissenschaft mehr als spontane Erzeugnisse des Geistes ins Auge faßt. Auch kontrastieren ja stark die dichterisch bewegte Art des Platon und die mehr nüchterne Untersuchungsmethode des Aristoteles. Letzterer soll sich zwar in seiner Jugend auch in Dichtungen versucht haben, und es scheinen uns noch einige Worte einer aristotelischen Elegie erhalten zu sein, in der er seinem verstorbenen Freund Eudemos ein Denkmal setzt [1]).

Die ersten Schriften des Aristoteles waren, wie diejenigen des Platon, in Dialogform abgefaßt, und Cicero lobt ihren Stil. Doch was sich von Aristoteles in der Welt durchgesetzt hat, das sind weder seine Gedichte noch seine Dialoge, sondern seine Prosaschriften: er ist der eigentliche Schöpfer der wissenschaftlichen Prosa in Griechenland. Platon soll sich auch über die Lebensführung des Aristoteles einigermaßen spöttisch geäußert haben, weil Aristoteles etwas reichlich viel Wert auf gute Kleidung und behagliches Dasein legte. Natürlich mußten ihn deswegen die Alten dem Kyniker Diogenes gegenüberstellen, und so weiß denn Diogenes Laertius auch eine entsprechende Anekdote über das Zusammentreffen der genannten zwei Philosophen zu berichten (V. 18). Sie ist aber so läppisch, daß wir sie hier besser übergehen. Daß nun keine wirkliche Feindschaft zwischen Aristoteles und Platon bestand, geht schon daraus hervor, daß Aristoteles bis zum Tode Platons Mitglied der Akademie blieb. Dann, also im Jahre 347, ging er mit Xeno-

[1]) Belegstellen bei Überweg-Praechter a. a. O. S. 189.

krates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos. Nachdem dieser in die Gewalt der Perser gefallen war, war Aristoteles wohl einige Zeit in Mitylene. Mit Hermias war Aristoteles sehr befreundet, und ein Gedicht, das er auf diesen gemacht hat, mußte später den Athenern den Vorwand zu einer Anklage gegen Aristoteles geben. Im Jahre 343 berief König Philipp von Mazedonien Aristoteles zur Erziehung seines Sohnes Alexander. Wir wissen leider so gut wie nichts über die Art, wie Aristoteles seine Pflicht als Erzieher ausübte. Nur das eine steht fest, daß er mit ihm die großen griechischen Dichter las, insbesondere Homers Ilias, die alle Zeit ein Lieblingsbuch des Alexander geblieben ist. (Vgl. Kaerst, Hellenismus I, 337.) Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß es Aristoteles nicht gelungen ist, seinen Schüler für sein eigenes Staatsideal, welches mit dem der griechischen Polis identisch war, zu gewinnen. In einem Punkte allerdings sind beide wohl einig gewesen. Sie huldigen dem mythischen Heldenideal des Kriegers. Bei der Besprechung der aristotelischen Politik wollen wir hierauf kurz zurückkommen. Aristoteles blieb als Erzieher Alexanders am makedonischen Hof, bis Alexander durch seinen Vater, erst sechzehnjährig, zum Reichsverweser bestellt wurde. Wahrscheinlich ging Aristoteles dann nicht gleich nach Athen, sondern suchte zuerst seine Heimatstadt Stagira auf. Den Einfluß auf seinen königlichen Schüler scheint er übrigens häufig in humanem Sinne ausgenutzt zu haben. Auf seine Bitte hin soll Stagira, das durch König Philipp zerstört worden war, durch Alexander wieder hergestellt worden sein. (Zeller a. a. O. S. 25, Anm. 3.) Es ist nach den dort angeführten Quellen zweifelhaft, ob Alexander oder Philipp die Wiederherstellung angeordnet hat. Als Aristoteles dann im Jahre 335 nach Athen kam, eröffnete er im Lykeion seine eigene Schule, die entweder von dort befindlichen Laubengängen (Peripatoi) oder von der Gewohnheit des Aristoteles, im Hin- und Hergehen zu lehren (peripatein), den Namen der peripatetischen Schule erhielt. Auch über die Lehrtätigkeit des Aristoteles sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Der äußere Rahmen des kollegialen Zusammenlebens von Lehrern und Schülern scheint dem der Akademie geglichen zu haben. Es waren nicht nur Jünglinge, sondern auch reife Männer, wie z. B. Theophrast, der auch nach dem Tode des Aristoteles Schulvorstand wurde, die den Vorlesungen des Meisters lauschten. Wie es nach den Untersuchungen Jägers[1]) scheint, können wir bei Aristoteles

[1]) Vgl. Jaeger, Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles S. 141.

von wirklichen Vorlesungen sprechen. Wenn es auch nicht an sokratischen Unterredungen gefehlt haben mag, so lag doch das Schwergewicht unbedingt auf dem eigentlichen Lehrvortrag. Wie es noch heute bei manchen Kollegien Sitte ist, scheint dabei den Studenten eine Ausarbeitung des Kollegs fertig in die Hand gegeben worden zu sein, oder doch wenigstens in solchen Leitsätzen, daß sie die Ausarbeitung selbst vornehmen konnten. Ein derartiges aristotelisches Kolleg ist uns wahrscheinlich in seiner Metaphysik erhalten geblieben. Daher erklären sich zwanglos manche Weitschweifigkeiten und Wiederholungen dieser Schrift. Wenn sie vielleicht auch erst nach dem Tode Platons entstanden ist, so bleibt es doch nicht ohne einen gewissen pikanten Reiz, daß sich gerade in ihr eine so häufige und zuweilen recht scharfe Polemik gegen Platon findet. Das ist nicht nur ein Zeichen dafür, wie selbständig sich Aristoteles bereits seinem Lehrer gegenüber fühlte, sondern auch für die wichtige Tatsache, daß Aristoteles bei allem Gegensatz gegen Platon doch dessen Bedeutung anerkannte. Denn schließlich: wie sich die beiden bedeutenden Menschen persönlich zueinander verhalten haben, ist für die Geschichte der Philosophie doch nicht halb so wichtig als die Frage nach der kontinuierlichen Entwicklung der philosophischen Idee. Und Aristoteles entwickelt seine philosophischen Gedanken mit Vorliebe an der Kritik seines Lehrers. Ein Freundschaftsbund wie die Akademie war auch das Lykeion. Es gab gemeinschaftliche Festmähler und Opfer. Man muß aber doch wohl annehmen, daß das religiöse Moment etwas mehr in den Hintergrund getreten ist. Was die Lehrgegenstände angeht, so haben wir bereits gehört, daß Aristoteles schon in der Akademie Vorträge über Rhetorik hielt. Sicherlich hat er dieselben auch im Lykeion fortgesetzt, aber nun traten als selbständige Disziplinen Logik, Metaphysik (erste Philosophie) Ethik, Physik und die organischen Naturwissenschaften hinzu. Die Mathematik mag wohl auch Lehrgegenstand gewesen sein, aber es ist für Aristoteles außerordentlich bezeichnend, daß er selbst ihr kein tieferes Interesse geschenkt hat, sondern sich nur gelegentlich in Schriften, die anderen Disziplinen gewidmet sind, über sein Verhältnis zu ihr äußert. Der Politik brachte er auch Interesse entgegen, aber ein mehr historisches, welches nicht so stark wie dasjenige Platons auf unmittelbare Wirkung im praktischen Leben berechnet ist. Neben ihm lehrte wahrscheinlich schon Theophrast damals Botanik, der diese Wissenschaft recht eigentlich begründet hat, wie Aristoteles die Tierkunde.

Auch über die häuslichen Verhältnisse des Aristoteles wissen wir nur

das Alleräußerlichste. Hier muß man als kritischer Forscher alle schmähsüchtigen Anekdoten der Alten ohne weiteres von der Hand weisen. Man kann sich zu den Lehren des Aristoteles stellen, wie man will, die Reinheit und Lauterkeit seines persönlichen Charakters steht außer Frage. Ein schönes Gefühl der Dankbarkeit spricht schon aus seinem Verhalten gegen den Sohn seines Vormundes Proxenos, Nikanor, für dessen Ausbildung er Sorge trug und den er später mit seiner einzigen ehelichen Tochter verheiratete. Aristoteles selbst war mit der Adoptivtochter seines Freundes Hermias verheiratet und nahm später die Herpyllis ins Haus, nachdem seine Frau gestorben war. Diogenes Laertius hat uns sein Testament aufbewahrt, das einen fürsorglichen und freundlichen Geist verrät. Das stärkste Gefühl aber, dessen Aristoteles wohl fähig war, ist nicht die Liebe, sondern die Freundschaft gewesen; und doch hat auch wohl kaum in dieser Hinsicht ihn die Begeisterung besiegt. Wir hörten schon von seiner Freundschaft zu Eudemos, Xenokrates und Hermias. Seine Ethik widmet der Freundschaft sorgfältige und eingehende Untersuchungen, die aber, trotzdem ab und zu ein wärmerer Ton erklingt, im ganzen von kühler Reflexion zeugen.

Gegen Ende seines Lebens führte der Gegensatz der zwischen seiner und der Auffassung seines Schülers Alexanders von den Zielen der Politik bestand, zu einer Abkühlung des Verhältnisses zwischen den beiden bedeutenden Männern, die aber, solange Alexander lebte, für Aristoteles keine schlimmen Folgen hatte. Seine Freundschaft zu den Makedoniern wurde für ihn erst später verhängnisvoll, als Athen noch einmal den vergeblichen Versuch machte, eine selbständige Politik zu treiben. Man griff zu dem alten Mittel: eine Anklage wegen Asebie sollte ihn unschädlich machen. Der Hierophant Eurymedon veranlaßte den Demophilos, den Aristoteles der Vergötterung des Hermias zu bezichten, auf welchen Aristoteles ein rein freundschaftliches Gedicht gemacht hatte. Nach Diogenes Laertius soll Aristoteles in Hinblick auf das Schicksal des Sokrates geäußert haben, er wolle den Athenern nicht zum zweitenmal Gelegenheit geben, sich an der Philosophie zu versündigen. Er entfloh nach Chalcis auf Euböa. Dort besaß er ein Landgut, wo er aber bereits im Jahre 322 an einem Magenleiden verstorben ist.

Versucht man, sich das Charakterbild des Aristoteles vor Augen zu stellen, so sieht man einen umfassenden aber nüchternen Geist vor sich, der im allgemeinen den Enthusiasmus als wissenschaftsfeindlich von sich abweist. Kein Stürmer und Dränger, sondern ein Mensch, der im

Bestehenden fest gegründet ist und dies nur allzusehr als unwandelbar ansieht. Das freundlichste und gütigste Herz wird aber durch dieses Kleben am Gegebenen zuweilen in recht inhumane Irrgänge des Lebens verflochten. Es ist kein Zufall, daß Aristoteles vor allen anderen Philosophen der Lehrer und Meister des Mittelalters geworden ist; ja man kann sagen, daß er ein gut Teil Mittelalter in unsere Zeit gerettet hat. Dies alles wird sich bei der genaueren Betrachtung seiner Philosophie deutlicher rechtfertigen lassen. Dann wird sich auch zeigen, daß die besonnene Art seines Denkens der Menschheit auch zu großen und unverlierbaren Schätzen verholfen hat.

Wir müssen indessen zuerst noch einige Worte über die Schriften des Aristoteles, die uns erhalten geblieben sind, sagen. Wenn wir noch alle Werke hätten, welche die Alten (Diogenes Laertius, Anonymus Menagii) dem Aristoteles zuschrieben, so würden sie eine kleine Bibliothek, für sich bilden. An vierhundert Titel werden angeführt. Aber es ist vieles verloren gegangen. Auch, wenn wir das uns Erhaltene anblicken, tut sich für uns eine Welt für sich auf. Wenn die Logik, die Ethik und Ästhetik bereits von Platon begründet worden waren, so traten sie doch bei ihm noch nicht als gesonderte Disziplinen auf. Und ebenso: es fehlt weder Platon noch anderen Vorgängern des Aristoteles das Interesse für Naturwissenschaft, Astronomie u.s.w.; man kann auch sagen, daß der Timäus speziell dem platonisch naturwissenschaftlichen Weltbild gewidmet sei, allein man darf dann nicht vergessen, daß auch in diesem Werk sich ethische und ästhetische Untersuchungen mit naturphilosopnischen mischen. Restlos ist nun freilich dem Aristoteles die Scheidung auch noch nicht gelungen, aber er geht doch mit bewußter Klarheit auf die Sonderung der einzelnen Disziplinen los. Es wird, wenn man das Ganze seiner literarischen Tätigkeit überschaut, so recht deutlich, wie wir uns nun nach einem Zeitalter ungestümer Produktivität einem anderen der Sammlung und Sichtung des erworbenen Wissens nähern. In gewissem Sinne kann man sogar die aristotelische Philosophie auffassen, als ob sie entsprungen sei der sokratisch platonischen Forderung, jederzeit über unser Wissen und Tun Rechenschaft abzulegen. Keineswegs aber darf man dies so verstehen, als ob die Bedeutung des Aristoteles mit den Begriffen Sichten und Sammeln erschöpft sei. Es ist eine eminent produktive Tätigkeit, vermöge deren er die einzelnen Disziplinen zwar gesondert behandelt, aber sie doch in die Einheit eines philosophischen Systems zusammenzufassen weiß. Der

Stoff scheint im wesentlichen gegeben, aber der zeugende Geist verleiht ihm dennoch Leben.

Über die äußeren Schicksale der aristotelischen Werke unterrichtet heute am besten Praechter in Überwegs Geschichte der alten Philosophie (S. 206 ff.); daselbst (S. 191 f.) findet man auch eine Übersicht über die erhaltenen Schriften. Vgl. dazu auch Siebeck a. a. O. S. 29 f. Von den Schriften des Aristoteles, die uns erhalten geblieben sind, kommen für den Philosophen die folgenden in Betracht: 1. Die rein logischen Schriften, die schon im Altertum unter dem Namen Organon zusammengefaßt wurden. Es sind dies: Die Schrift über die Kategorien, über Satz und Urteil, die beiden Analytiken (welche von Schluß und Beweis handeln), die Topik und die Schrift über die Trugschlüsse. 2. Die Metaphysik, die aber in der Form, wie sie uns vorliegt, nicht durchweg von Aristoteles stammt. Es wurde schon oben gesagt, daß es sich dabei im wesentlichen um die Ausarbeitung eines aristotelischen Kollegs handelt. Buch I, 3, 4, 6, 7, 8 und 9 sind sicher aristotelisch. Einige Bücher sind vielleicht unecht. Buch II stammt vielleicht von Pasikles von Rhodos; sicher unecht ist z. B. ein Teil des Buches XI. Das Nähere bei Praechter a. a. O. 3. Die Physik. Dazu gehören Einzelschriften wie z. B. die über den Himmel, die Meteorologie. 4. Die Tiergeschichte. An sie schließen sich an die Schriften über die Teile der Tiere, über die Erzeugung der Tiere und den Gang der Tiere. 5. Die Psychologie, die in den sogenannten „Parva Naturalia“ eine Ergänzung findet. 6. Die Ethik. Hier darf dem Aristoteles selbst nur die nikomachische Ethik zugeschrieben werden. Die eudemische Ethik stammt von Eudemos, die sogenannte große Ethik ist ein Auszug aus den beiden vorhergehenden. Das Nähere wieder bei Praechter S. 203. 7. Die Politik. Außer dem in dieser Weise bezeichneten Werk hat Aristoteles noch eine beschreibende Sammlung der Verfassungen von 158 Kleinstaaten angelegt, von der uns aber nur einige Bruchstücke, besonders der Abschnitt, der die Verfassung von Athen behandelt, erhalten ist. Hierzu vgl. besonders das oben zitierte Werk von Wilamowitz-Moellendorf über Aristoteles und Athen. Weniger Interesse für uns hat 8. Die Rhetorik und 9. Die Ökonomik. Sehr zu bedauern ist dagegen, daß uns 10. von der Poetik nur Reste erhalten geblieben sind. Von Gesamtausgaben der Werke seien hier nur die folgenden genannt: 1. Die von Bekker, Berlin 1831 f., 2. die von Prantl, Wimmer, Susemihl u. a., Leipzig 1854 f. (griechisch und deutsch). Deutsche Übersetzungen sind zahlreich vorhanden, so z. B. die von Stahr und Karsch, ferner diejenigen in der Philosophischen Bibliothek; und dann viele Übersetzungen der einzelnen Werke. Die beste Übersetzung der Metaphysik ist heute immer noch die von Schwegler in seiner Ausgabe der Metaphysik mit Kommentar Bd. II. Ferner die von Bonitz

und Rolfes. Die Ethik (Nik.), übersetzt von Garve 1798 und 1801. Die Psychologie ist auch von Rolfes übersetzt. Die Einzelausgaben und Übersetzungen ausführlich behandelt bei Praechter a. a. O. S. 195 f.

Die Vielseitigkeit des aristotelischen Geistes macht die Darstellung seines Systems für den Geschichtsschreiber der Philosophie zu einer schwierigen Aufgabe. Wenn man nicht in die Einzelheiten eingehen will, — denn das würde zur Folge haben, daß man dem Aristoteles ein Werk für sich widmen müßte —, so gilt es sich zu bescheiden und vieles den Darstellungen der einzelnen Disziplinen zu überlassen, wie z. B. der Geschichte der Logik, der Staatstheorien u.s.w. Man muß von vornherein versuchen, den kulturpsychologisch verbindenden Standpunkt gegenüber dem ganzen System einzunehmen [1]). Für Aristoteles ist die Welt als Ganzes und das Ding als Einzelnes in einem endlichen, in sich abgeschlossenen Dasein befangen. In diesem Geiste betrachtet er aber auch die Möglichkeiten der Geschichte bis zu einem gewissen Grade bereits als voll entwickelt und in sich abgeschlossen. Hierauf hat besonders Eucken in seiner grundlegenden Schrift über die Methode der aristotelischen Forschung hingewiesen. Es war ja auch die Entwicklung des philosophischen Geistes und also natürlich auch die Entwicklung des natürlichen Geschehens, die sich ja immer in dem ersteren spiegelt, zur Zeit des Aristoteles an einem entscheidenden Wendepunkte angelangt. Der Geist blickt zurück auf eine vollendete Bahn, und es interessiert ihn, sowohl am praktischen Leben wie am natürlichen Sein mehr die innere Struktur des fertig Gegebenen als die noch latent schlummernden Keime des Werdenden. Es ist begreiflich, daß sich von hier aus eine staunenswerte gedankliche Einheit des Systems ergibt, wenn ein Philosoph diesen Zusammenschluß herzustellen unternimmt, der seine Prinzipien der Gegenwart anzupassen vermag.

Aristoteles interessiert an dem Bestehenden schlechthin alles. Aber gleich die erste Disziplin, auf die wir hier kurz eingehen müssen, die Logik, zeigt so recht deutlich, wie sich die Stellung des Philosophen zum Dasein verändert hat. Schon Platon vermochte in meisterhafter Weise Urteil und Schluß seinen philosophischen Zwecken dienstbar zu machen; allein sie blieben eben für ihn Mittel zum Zweck, und wenn man auch bei ihm treffliche Definitionen des Urteils usw. findet, so entwickelt er diese doch immer nur gelegentlich bei Behandlung irgendeines

[1]) Vgl. dazu meine Allgem. Geschichte der Philosophie Bd. I, sub Aristoteles.

ethischen, politischen oder physikalischen Problems. Im Parmenides und Sophistes z. B. stehen Probleme des Seins, der Ruhe, Bewegung usw. in Frage. Die innere Struktur des logischen Denkens wird dabei natürlich auch gekennzeichnet. Allein, daß diese nun zum Selbstzweck in der Untersuchung würde, kann man deswegen doch nicht ohne weiteres sagen. Hier aber liegt gerade das Interesse des Aristoteles.

Indem wir dies aussprechen, berühren wir freilich ein außerordentlich umstrittenes Problem. Vom historischen Standpunkt aus kann man nicht leugnen, daß die sogenannte formale oder Schullogik, wie sie namentlich im Mittelalter zur Herrschaft gekommen ist, in neuerer Zeit aber von Herbart, Drobisch, Überweg u. a. vertreten wurde, an Aristoteles anknüpft. Der Streit beginnt erst dann, wenn man die Frage stellt, war Aristoteles selbst bereits formaler Logiker. Eine formale Logik, so kann man wohl sagen, ist eine solche, welche glaubt, Denkgesetze aufstellen zu können, die unabhängig von der Natur des Seienden gelten, das heißt, die zum Inhalt nicht notwendig Bestimmungen des Seienden bedürfen. Kant, der zwei Arten der Logik kennt, nämlich eine formale und eine transzendentale, hat den Unterschied zwischen beiden von seinem Standpunkt aus noch präziser fixiert. Kant unterscheidet das Denken vom Erkennen. Zum eigentlichen Erkennen gehört, daß sich die reinen Anschauungsformen, nämlich Raum und Zeit, mit den Grundbegriffen des Denkens, den Kategorien, wie Substanz, Kausalität usw. verbinden. Nur auf diese Art nämlich, daß die Kategorie das räumlich zeitliche Mannigfaltige zur synthetischen Einheit des Objekts verbindet, entsteht Erkenntnis. Im Begriff der Synthesis liegt das charakteristische Moment seiner transzendentalen Methode. Die formale Logik dagegen sieht vom Seienden ab, denn sie vernachlässigt Raum und Zeit und kann es daher nur mit einer entwickelnden, analysierenden Betrachtung der Begriffe zu tun haben. Übersetzen wir dies aus der rein kantischen Sprache, so haben wir folgende zwei Möglichkeiten der Behandlung der Logik. Entweder, die Logik geht von der Überzeugung aus, daß die Gesetze des Denkens zugleich Gesetze des Seins sind, oder sie glaubt an die Möglichkeit, ohne Rücksicht auf das Dasein der Dinge Gesetze des Denkens entwickeln zu können. Selbstverständlich spiegelt sich in diesen zwei Auffassungsarten die Verschiedenheit des erkenntnistheoretischen Standpunktes. Wie verhält sich das Denken zum Sein? Ist das Erkennen vielleicht nur ein Nachbilden oder Abbilden eines unabhängig von der Erkenntnis bestehenden absoluten Seins? Dies ist die Annahme

der formalen Logik. Da sich nun Aristoteles zuweilen wirklich so ausspricht, als ob dies auch seine erkenntnistheoretische Position sei, so kann man wohl begreifen, daß man seine Logik für rein formal gehalten hat. Sagt er doch z. B., daß die Wahrheit eines Gedankens nur an seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gemessen werden könne (Categ. c. 12 dazu Metaph. IV, 7). Das läßt ja die Möglichkeit offen, daß man auch einmal von dieser Übereinstimmung zwischen Denken und Sein absehen könnte und nur rein analytisch die Gesetzmäßigkeit des begrifflichen Denkens verfolgt. Dennoch haben diejenigen Unrecht, die Aristoteles in diesem Sinne auffassen. Seit den Untersuchungen von Trendelenburg und Prantl steht es außer allem Zweifel, daß die Logik des Aristoteles gegenständliche, nicht formale Logik ist. In neuerer Zeit hat sich Maier in seinem gründlichen Werk über die Syllogistik des Aristoteles zu zeigen bemüht, wie dennoch ein formalistisches Moment in die Logik des Aristoteles hineingekommen ist. Zwar leugnet er nicht, daß die Gesetze des Denkens bei Aristoteles zugleich Gesetze des Seins sind. Er sagt ausdrücklich: „Darum sind auch die logischen Gesetze in ursprünglicher Weise Gesetze des Seins; und die logischen Formen, die Formen des wahren Denkens wollen Nachbildungen realer Verhältnisse sein" (a. a. O. 1. Tl., S. IV). Dennoch ist er der Überzeugung, „daß Aristoteles in der Tat den Gedanken einer formalen Logik im Auge hat; formal freilich nicht in der Art der Logik, die sich auf das Gebiet der analytischen Begriffsentwicklung beschränkt, sondern im Sinne einer Wissenschaft von Grundformen des wahren Denkens (und darum auch des Seins), in denen sich nicht bloß die ἐπιστήμη, sondern ebenso das laxere Denken, soweit dasselbe noch Anspruch auf logischen Wert macht, bewegen muß" (a. a. O. S. VI). Man muß nun in der Beurteilung der These Maiers nicht vergessen, daß er Aristoteles für einen Realisten hält und das Schwergewicht in der Erkenntnisfrage auf die Nachbildtheorie legt. Die Gesetze des Denkens wollen „Nachbildungen" der Gesetze des Seins sein. Immerhin würde Aristoteles zu einer gegenständlichen Logik gekommen sein, wenn er nicht in seiner Theorie des Urteils und Schlusses von den verschiedenen Arten des Seins und den Kategorien abgesehen hätte.

Zu einer ausführlichen Kritik der Maierschen Thesen ist hier natürlich nicht der Ort. Nur auf einzelnes können wir aufmerksam machen. Unsere weitere Darlegung des Systems wird, wie wir hoffen, zeigen, daß man Aristoteles nicht so schlechthin als Realisten bezeichnen kann.

Zweifellos steckt ein sensualistisch-realistisches Moment in seiner Philosophie; aber die Grundtendenz ist durchaus idealistisch. Ebensowenig geht es an, Aristoteles in bezug auf das Erkenntnisproblem einfach zu den Vertretern der Nachbildtheorie zu rechnen. Unabhängig vom Erkennen bestehen für Aristoteles, wie wir das später noch ausführlicher darlegen müssen, Farben, Töne usw. nur potentiell, das heißt der Möglichkeit nach. Zu ihrem aktuellen, eigentlichen Sein gelangen sie aber erst im Akt der Erkenntnis. Auch die Begriffe, in denen das Wesen der Dinge liegt, werden in der Erkenntnis nicht etwa nachgebildet, sondern sie sind potentiell im Geist vorhanden und werden im Akt der Erkenntnis nur aktualisiert. Auch besteht ja das Wesen des Menschen selbst in seinem Begriff. Um aber diese Theorie hier nicht schon zu weit auszuführen, so wollen wir das, worauf es hier ankommt, einmal kurz und vielleicht deswegen auch etwas ungenau so ausdrücken, daß wir sagen: Die Gesetze des Denkens ahmen nicht die Gesetze des Seins nach, sondern im Denken erwachen die Gesetze des Seins zu voller und reifer Aktualität. Dies alles müssen wir nun später ausführlicher betrachten, aber es gibt noch einen Punkt, der zu weiteren Mißverständnissen Maiers geführt hat. Er betrifft das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen. Man kann an der Darstellung Zellers von der aristotelischen Logik gewiß mancherlei aussetzen: in dem einen Punkt wird er recht behalten, daß sich durch das ganze aristotelische System der Widerspruch zwischen der Bewertung des Einzelnen und Allgemeinen hindurchzieht, und man muß sagen, daß die Rettungsversuche Maiers in diesem Punkte gescheitert sind.

Um zu zeigen, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer sei, weist Maier auf die moderne Naturwissenschaft hin. „Man ist überzeugt, daß die auf das Allgemeine gerichtete Wissenschaft das Reale ergreife. Und doch sieht man auch heute die volle Wirklichkeit in den konkreten Erscheinungen. Findet darin irgend jemand einen Widerspruch?" (a. a. O. II, 2, S. 218). Er erinnert dann daran, daß die begrifflichen Prinzipien nach Aristoteles in den Dingen sind. Wenn er dann später zugeben muß, daß auch für das aristotelische System eine gewisse Antinomie zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen bestehen bleibt, so glaubt er doch hinzusetzen zu müssen, daß sich in dieser nur eine natürliche Schranke einer jeden aufs Begreifen der Wirklichkeit gerichtete Wissenschaft äußere. Aber in dem Sinne, wie Maier dies meint, trifft letzteres nun ganz und gar nicht zu. Er glaubt nämlich konstatieren zu können, daß „die wirkliche Koexistenz

der Atome, deren Wechselwirkung die konkreten Erscheinungen schafft, etwas schlechthin Tatsächliches ist. Die logische Reflexion führt uns zuletzt auf die ursprüngliche Konstellation der einfachen Substanzen, die als schlechtweg gegeben hingenommen und für die kausale Erklärung des Weltgeschehens vorausgesetzt werden muß" (a. a. O. S. 219). Diese Ausführungen zeigen deutlich genug, warum Maier keinen Widerspruch in der Theorie des Aristoteles sieht: Er teilt nämlich den Irrtum des Aristoteles. Die moderne Wissenschaft hütet sich wohl, irgendwelche „letzten Substanzen", seien es nun Atome oder was sonst immer, als etwas schlechthin Tatsächliches und Gegebenes vorauszusetzen. Es genügt demgegenüber den Blick auf die angestrengte Tätigkeit der theoretischen Physiker hinzulenken, den Atombegriff aufzulösen. (Jonen- und Quantentheorie.) Die moderne Wissenschaft erkennt im einzelnen nur insofern die volle Wirklichkeit, als sie darin den Angriffspunkt des Problems zu sehen glaubt. Der Widerspruch entsteht bei Aristoteles gerade dadurch, daß er das Einzelne als Substanz annimmt, die dem Erkennen in der Wahrnehmung gegeben sei. Der moderne Wissenschaftler müßte aber vielmehr sagen, daß das Einzelne nicht gegeben, sondern aufgegeben sei. Wir kommen auf das Problem des Einzelnen und Allgemeinen noch einmal zurück, wenn wir die aristotelische erste Philosophie oder Metaphysik darstellen.

Da die Begriffe für Aristoteles in den Dingen stecken, kann die Logik, welche von den Begriffsverhältnissen handelt, natürlich keine formale Disziplin sein; sie kann es nicht einmal in dem Sinne sein, daß sie in den Denkformen die Seinsformen nachzubilden versucht. Denn das denkende Erkennen ist für Aristoteles nicht schlechthin ein Nachbilden, und dieser hat, worauf wir später noch besonderes Gewicht legen müssen, an der Identität von Denken und Sein festgehalten. Ein wahres Urteil enthält das wahre Sein in sich. Wir können nun hier auf die Einzelheiten der aristotelischen Logik nicht eingehen, sondern wir müssen uns begnügen, nur einzelne, für das Denken unseres Philosophen charakteristische Züge herauszugreifen. Es muß zuerst gesagt werden, daß Aristoteles die Technik des Urteils und Schlusses zu einer bedeutenden Höhe emporgehoben hat. Er behandelt dabei nicht nur die streng wissenschaftlichen Schlüsse, sondern auch, worauf Maier mit Recht großen Wert legt, die laxere Denkart des populären Bewußtseins. Dies hängt mit einer Eigentümlichkeit seiner gesamten Weltanschauung zusammen, auf die schon Eucken in seiner oben genannten Schrift aufmerksam

gemacht hat. Bei allem Streben nach wissenschaftlicher Genauigkeit ist doch Aristoteles häufig geneigt, sich bei einem „in den meisten Fällen" oder „wie die meisten denken" zu begnügen. Er verfolgt auch die Trugschlüsse der Sophisten und eine Disputierkunst, der es mehr aufs Überreden als aufs Überzeugen ankommt, bis in die letzten Schlupfwinkel. Für den streng wissenschaftlichen Schluß stellt er den Unterschied zwischen dem deduktiven und induktiven Verfahren in allerdings nicht einwandfreier Weise fest. Die Induktion ist die Hinführung von einem niederen zu einem höheren Begriff (Top. I, 10; Anal. pr. II, 23). Die feinen Unterschiede, die er noch in bezug auf die Induktion macht (vollständige und unvollständige Induktion; Analogieschluß) müssen wir hier unberücksichtigt lassen. Der Syllogismus im engeren Sinne, der deduktive Schluß, stützt sich, wie Maier gezeigt hat, grundlegend auf den Satz: „Was vom Ganzen gilt, gilt auch vom Teil." Aristoteles entwickelt bereits die ersten drei Schlußfiguren, die sich ergeben, wenn man auf die Stellung des Mittelbegriffs im Schluß achtet. Er betont auch, daß die eigentliche Beweiskraft unmittelbar nur der ersten Schlußfigur zukommt, den anderen nur insofern sie sich auf die erste zurückführen lassen. Zweierlei müssen wir nun bei alledem noch bedenken. Erstens, daß es ganz im Geiste seines Systems ist, wenn er der Induktion eine gewisse Vorliebe entgegenbringt, das heißt der Induktion in dem Sinne, wie er sie auffaßt. Vom Einzelnen müssen wir ausgehen, denn dies ist nach der Meinung des Aristoteles das Sicherste. Wenn wir dann von dort aus zu den allgemeinsten Prinzipien aufsteigen, — man wird sich an das Goethesche Bild erinnert fühlen —, können wir umgekehrt die so gewonnenen Prinzipien zu Prämissen für deduktive Syllogismen machen. Dies ist der sensualistisch-empiristische Zug im aristotelischen Denken, der aber lange nicht ausreicht, ihn nun einfach zum Realisten oder gar Empiristen zu stempeln. Man kann sehr wohl begreifen, wie gerade diese Lehre Aristoteles das Herz bedeutender auch moderner Naturforscher gewonnen hat. In gewissem Sinne fängt die Wissenschaft in der Tat beim Einzelnen an. Daher sagt Aristoteles von ihm, es sei für uns das erste, während der Natur der Sache nach das Allgemeine das erste ist. Platon sagte, daß wir bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung unsere Erkenntnisbegriffe bilden; dies „bei Gelegenheit" ist bei Aristoteles leider verloren gegangen. Der moderne Forscher beobachtet etwa eine einzelne Erscheinung oder er sucht sie durch das Experiment hervorzurufen; beidemal geschieht dies nicht ins Blaue

hinein, sondern nach vorherbestimmten, oder um mit Platon zu sprechen, zugrundegelegten begrifflichen Gesichtspunkten. Diese sind ihm nicht durch sinnliche Wahrnehmung oder Erfindung gegeben, sondern er erdenkt sie, um erfahren zu können. Aristoteles kennt nun freilich auch oberste Prinzipien, wie z. B. den Satz des Widerspruchs, die keiner Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen. Er hält sie für selbstverständlich und in sich evident (Anal. post. I, 2. 3. 72, a; Met. IV, 1006 a u. b). Dies bedeutet nun gegenüber Platon einen entschiedenen Rückschritt. Die Wissenschaft wächst eben für Aristoteles nur nach einer Seite, nämlich nach der Seite der erkannten Tatsachen hin, nicht aber nach der Seite der Prinzipien hin. Und auch das kann man nicht einmal im strengsten Wortsinn aufrecht erhalten, denn die Aufgabe der Wissenschaft besteht ja für ihn, wie wir schon früher ausführten, mehr darin, ein fertig gegebenes endliches Sein auf Begriffe und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, als in der Entdeckung oder gar Erzeugung neuen Seins.

Der zweite Punkt, auf den wir hier aufmerksam machen wollten, ist der, daß die von Aristoteles gegebene Auffassung der Induktion, durch welche sie als eine besondere Schlußart in einen gewissen Gegensatz zur Deduktion gestellt wird, fehlerhaft und daher irreführend ist. Der Beweis dafür liegt eigentlich schon in dem oben Gesagten. Wenn der Physiker z. B. in der Beobachtung oder der experimentellen Herstellung des Einzelfalls von allgemeinen, zugrunde gelegten Prinzipien ausgeht, so verfährt er also auch in der Konstatierung des Einzelfalls deduktiv, und es ergibt sich, daß, wenn der Begriff Induktion überhaupt zu Recht besteht, sie nur als ein besonderer Fall der Deduktion aufgefaßt werden darf. Die Induktion ist (wie H. Cohen in seiner Logik der reinen Erkenntnis ausführlicher nachgewiesen hat) nichts anderes als der disjunktive deduktive Schluß.

Wie die Theorie des Schlusses, so ist auch die des Urteils von Aristoteles ausführlich behandelt worden. So viel Vortreffliches hier Aristoteles zu sagen weiß, so wären doch, wenn der Raum es erlaubte, gar mancherlei Ausstellungen möglich und notwendig. Das Urteil definiert Aristoteles als eine Aussage, die Bejahung oder Verneinung enthält, indem man etwas von etwas anderem bejaht oder verneint (De interpr. c. IV, Anal. pr. I, 1). Es handelt sich dabei um die „Verbindung" fertig gegebener Begriffe, wie denn Aristoteles auch (Anal. pr. a. a. O.) den Begriff im logischen Sinn geradezu als dasjenige definiert, in was sich

das Urteil auflösen läßt, nämlich das Ausgesagte und dasjenige, wovon etwas ausgesagt wird (Prädikat und Subjekt). Der Subjektbegriff, der eben dem „Dieses" oder dem Einzelding, der zugrunde liegenden Substanz entspricht, oder vielmehr nur ein Ausdruck ihres Wesens ist, ist, wie man sieht, schon vorher fertig vorhanden und entsteht nicht etwa erst im Urteil. Dies entspricht wieder vollkommen der Weltanschauung des Aristoteles, die eben von fertig gegebenen Dingen ausgeht. Auf seine Auffassung des Begriffs und seine Bedeutung für das Sein kommen wir bei der Darstellung seiner Metaphysik noch einmal zurück. Hier, bei der Besprechung der Logik interessiert uns der Begriff als Element (man könnte beinah sagen Atom) des Urteils. Auch hier war Platon weiter. Er wußte, daß der Subjektsbegriff im Urteil entsteht. Er ist nicht, wie bei Aristoteles, ein Hypokeimenon (ein schon zugrunde Liegendes), sondern eine Hypothesis. Die äußerliche Auffassung des Urteils als eine Verflechtung oder Verbindung fertig gegebener Begriffe hat auch Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. S. 140 f.) bekämpft. „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können; es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen." Er kommt dann selbst zu folgender Definition: „Ein Urteil ist nichts anderes als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen." Das Wort g e g e b e n e Erkenntnisse darf uns hier nicht stören, denn bei Kant liegt der Nachdruck auf der objektiven Einheit der Apperzeption, die erst erzeugt werden soll. Ohnehin erklärt er an anderer Stelle, daß das Gegebensein nichts anderes bedeute als „auf die Erfahrung bezogen sein". Es ist für Aristoteles auch charakteristisch, daß er sich bei Aufstellung seiner logischen Gesetze stark an den Sprachgebrauch anlehnt. Dies ist namentlich von Trendelenburg ausführlich gezeigt worden (vgl. z. B. de Interpr. c. I und II). Was die Lehre vom Urteil angeht, so unterscheidet Aristoteles nicht nur bejahende und verneinende, sondern auch allgemeine, partikuläre und unbestimmte Urteile (Anal. pr. I, c. 1). Im unbestimmten Urteil steckt das unendliche Urteil, welches bereits Anaximander, Demokrit und Platon angewandt, letzterer im Sophistes auch theoretisch untersucht hatte, indem er nämlich zeigte, wie das Nichtsein im gewissen Sinne zum Ursprung des Seins wird. Es ist aber für Aristoteles außerordentlich bezeichnend, daß das unendliche Urteil bei ihm zum unbestimmten Urteil wird. Es gibt nach Aristoteles (a. a. O.) an, wenn etwas über-

haupt ist, ohne zu sagen, ob es dem ganzen Begriff oder nur einem Teil zukomme. Eine solche Mißgeburt des logischen Denkens ist denn z. B. der Nicht-Mensch (de Interpr. c. 2). Hier haben wir ein unbestimmtes Hauptwort, und mit solchen Gebilden operiert das aristotelische unbestimmte Urteil. Damit ist natürlich dem Urteil alle Kraft und Bedeutung genommen (vgl. dazu H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis in dem Abschnitt über das Urteil des Ursprungs).

Nun stellt Aristoteles sowohl in seinen logischen (de cat. c. IV) als auch in seinen ethischen und metaphysischen Schriften gewisse Grundbegriffe oder oberste Aussagen zusammen. Es entsteht hier nun das schwierige Problem, was diese Begriffe bezeichnen sollen, und in welchem Verhältnisse sie zu den Gesetzen der Logik stehen. Unzweifelhaft hat Trendelenburg recht, wenn er betont, daß sich Aristoteles bei dem Aufsuchen seiner „Kategorien" ganz besonders eng an die Grammatik angelehnt hat. Das zeigt sich gleich bei der ersten Kategorie, die er nennt (cat. c. 5), der Substanz. Sie wird nämlich erklärt als das, was weder von einem anderen Subjekte ausgesagt wird, noch in oder an einem Subjekte ist. Sie ist also doch nicht ohne weiteres identisch mit dem sprachlichen Subjekt der Aussage. Aber dies führt uns wieder nur zu der Einsicht zurück, daß für Aristoteles sich in der Sprache der Begriff ausdrückt, und daß andererseits die Realität der Dinge bis zu einem hohen Grade im Begriff ruht. Wenn sich das so verhält, dann ist es ja auch begreiflich, daß Aristoteles von der Sprache ausgehend, gewisse Grundbegriffe zu finden hofft, die zur Beurteilung des Seins nützlich sind. Demnach wären die aristotelischen Kategorien heuristische Prinzipien, nicht konstituierende, die also nur dazu dienten, uns bei der Erforschung des Seins zu helfen. Dies war wohl im wesentlichen auch schon Zellers Meinung. Doch wir wollen zunächst die aristotelischen Kategorien aufzählen, damit unsere Leser wissen, wovon die Rede ist. Sie lauten: Substanz (Beispiel: Mensch, Pferd), Quantität oder Größe (zweiellig), Qualität (weiß, grammatisch), Relation (doppelt, halb, größer), Wo (im Lyzeum, auf dem Markt), Wann (gestern, vorgestern), Lage (liegen, sitzen), Zustand (beschuht oder bewaffnet sein), Tun (schneiden, brennen), Leiden (geschnitten werden, gebrannt werden). Namentlich die zwei letzten Kategorien, die ja nur das Aktivum und Passivum des Verbums ausdrücken, zeigen deutlich den Zusammenhang mit der Grammatik. Wenn wir nun die aristotelische Anschauung betonen mußten, daß für ihn Sprache, Begriff und Sein in engstem

Zusammenhang stehen, so wäre es dennoch falsch, die aristotelischen Kategorien ohne weiteres auf dieselbe Stufe mit den Kategorien Kants zu stellen. Zwar bezeichnet Kant seine Kategorien auch als „Prädikate möglicher Urteile". Um den Unterschied zu erkennen, braucht man sich aber nur an die von uns oben angeführten widerstreitenden Definitionen des Urteils durch Aristoteles und Kant zu erinnern. Für Kant kommt es im Grunde genommen darauf hinaus, daß im wissenschaftlichen Urteil das logische Subjekt durch das Prädikat bestimmt und erzeugt wird und auf diese Art das Ojekt der Wissenschaft entsteht. Das ist nun bei Aristoteles durchaus anders. Das logische Subjekt wird bei ihm zur vorher gegebenen, zugrunde liegenden Substanz. Alles, was man durch die anderen Kategorien eventuell ermitteln kann, ist nur etwas, was „mitgeht" oder zur Substanz „hinzukommt". So z. B. heißt es in der Metaphysik (lib. I, c. 9; 992 b) von dem Groß und Kleinen, daß es ein Artunterschied an der Substanz sei. Ähnlich aber werden alle übrigen Kategorien gewertet und charakteristischerweise die Relation am geringsten. Die Substanz allein gibt die eigentliche Wesenheit des Dinges und diese Substanz ist gegeben unh besteht unveränderlich in alle Ewigkeit. Was nun unter dieser Substanz zu verstehen sei, werden wir näher untersuchen, wenn wir an die Darstellung der aristotelischen Metaphysik kommen. Hier wollten wir nur auf einen ersten Unterschied zwischen den aristotelischen und kantischen Kategorien aufmerksam machen. Wir müssen hierbei ganz besonders darauf acht haben, daß bei Kant die Substanz *unter die Kategorien der Relation fällt*. In einem Punkte ist Aristoteles mit Kant einig: die Gesetze des Denkens sind Gesetze des Seins. Aber in der Art, wie beide Philosophen über das Denken und das Sein denken, unterscheiden sie sich grundlegend. Für Aristoteles ist das Sein ein für allemal fertig gegeben. Für Kant ist es (vgl. seine Ideenlehre in der transzendentalen Dialektik) letzten Endes aufgegeben. Daher konnte Kant den Begriff der Substanz unmöglich in dem absoluten Sinne nehmen wie Aristoteles. Die Kategorien sind für Kant konstitutive Begriffe der Erfahrung. „Der Verstand ist selbst der Gesetzgeber der Natur." Diesen Satz aus der Kritik der reinen Vernunft hätte Aristoteles niemals zugeben können; und es kommt noch etwas hinzu: diese ganze Natur ist für Kant mit dem scheinbaren Makel der intelligibelen Zufälligkeit behaftet. Die Kategorien müssen zu Ideen erweitert werden, so erst werden sie zu heuristischen, nicht konstitutiven Prinzipien; sie stellen dann logisch-heuristische

Prinzipien dar, gemäß welchen die Wissenschaft bemüht sein muß, einer letzten Einheit des Seins und also auch des Denkens (im System der Wissenschaft) sich anzunähern. Die aristotelischen Kategorien sind nur die Schattenbilder der kantischen, und wie man wohl sagen darf, auch der platonischen Ideen. Das heuristische Moment verbindet sie nicht mit den kantischen; sie gehen ja auf ein fertig gegebenes Sein. Es gehört eigentlich ein Psychologe und nicht ein Logiker dazu, um die aristotelischen Kategorien richtig zu verwenden. Und dieser Psychologe muß zugleich Grammatiker sein, denn in der Sprache ist ja das Sein ausgesprochen. Das Urteil ist für Aristoteles eben „Aussage". Was kann man nun vom Sein aussagen? — Man sieht sofort, dies bezieht sich auf das bestehende Dasein. —

Aber nun ist das Problem nur noch komplizierter geworden. Die Frage erhebt sich in dringlicherer Form: Wie steht die aristotelische Kategorienlehre zu seiner Logik? Urteil und Schluß, das kann man nicht in Abrede stellen, beziehen sich bei Aristoteles aufs Sein. Seine Logik ist nicht formalistisch. Nun aber sollen die Kategorien ja auch mindestens Wege zum Sein darstellen. Noch mehr: sie sind ja dem in der Sprache ausgedrückten Sein entlehnt. Schließlich ist der Ausweg hier nicht so schwer, und wir haben ihn oben schon angedeutet. Die Kategorien des Aristoteles gehören in die Psychologie, nicht eigentlich in die Logik. Die Schwierigkeiten selbst der Logik des Aristoteles entstehen immer daher, daß er nicht scharf scheidet zwischen Psychologie und Logik. Es handelt sich bei ihm auch dort, wo das Erkenntnisproblem in Frage steht, nicht darum: was ist das Sein? sondern: wie kommt das einzelne Subjekt zum Sein. Für den Forscher dienen die Kategorien als Wegweiser. Wir haben sie deswegen „Schatten der kantischen Ideen" genannt. Damit ist denn natürlich auch gesagt, daß sie dennoch auf das Sein bezogen sind, aber sie sind nicht eigentlich Grundgesetze des Seins wie bei Kant. Oder doch? Der Zwiespalt, den diese unsere Frage ausdrückt, erklärt sich daraus, daß bei Aristoteles der platonische Begriff des Gesetzes, wie ihn sein Terminus der Idee ausdrückt, gänzlich verloren gegangen ist. Fest umgrenzte Arten und Gattungen, die im Grunde genommen keine Dialektik und keine Veränderung in sich tragen, sondern als unwandelbare Substanzen in einer anderen Substanz, der Materie, bestehend, das Einzelding ausdrücken, haben natürlich mit der platonischen Idee nur noch wenig gemein. Die Substanz bei Aristoteles ist zwar einerseits auch ein heuristisches Prinzip, aber andererseits das

vollkommen Erkannte, in sich beruhende Einzelding. So werden wir auf den Grundfehler des Systems zurückgeführt: den Widerspruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Dieser verschuldet es letzthin, daß man in Verlegenheit gerät, wenn man die Frage stellt, gehören die Kategorien zur Logik oder zur Metaphysik? Sie gehören zur Psychologie; nun gut: aber wird man dann nicht verleitet zu denken, daß die ganze aristotelische Logik ihrem tiefsten Wesen nach Psychologie sei? Das trifft nun nicht zu. Aber man sieht, wie ein einziger grundlegender Fehler im System das ganze System in Unordnung bringen kann.

Dies zeigt sich dann ebenso, wenn man auf die Stellung der Metaphysik zu sprechen kommt. In der Metaphysik (der ersten Philosophie) treffen wir ja ebenso wie in der Physik auf ganz neue „Kategorien", wie z. B. Stoff und Form. Diese sind nun ganz offenkundig nicht bloß heuristisch gemeint, sondern sie wollen (obgleich sie Aristoteles nicht als Kategorien bezeichnet) Grundgesetze des Daseins ausdrücken. Auch hier bringt die Psychologie des Aristoteles, die allerdings höchst unzureichende Lösung. Wir dürfen nur die Frage aufwerfen: In welchem Sinne lehrt denn auch Aristoteles die Identität von Denken und Sein? Es ist bis zu einem gewissen Grade gleichgültig, ob man bei der Darstellung seines Systems von seiner „ersten Philosophie" oder von seiner Psychologie ausgeht, denn in seiner Psychologie verwendet er die Begriffe der Metaphysik, und die Metaphysik wiederum wird nicht verständlich, wenn man nicht die Psychologie zu Hilfe ruft. Besonders aber, wenn wir die Frage klären wollen, wie steht die Metaphysik des Aristoteles zu seiner Logik? können wir gar nicht ohne die Hülfe der Kenntnis seiner Psychologie auskommen. Denn das Grundproblem der Erkenntnistheorie lautet doch: Was ist das Sein? Man kann aber getrost sagen, für Aristoteles lautet es: Wie wird das Sein erkannt, und zwar vom Einzelnen? Er zielt nicht nur auf das Einzelne hin, sondern er geht auch vom Individuum aus. Je nachdem er nun auf das Ausgehen oder auf das Hinzielen blickt, ist man bei der Psychologie oder bei der Metaphysik. Aber die Logik? Nun, wir haben schon oben auf die schwankende Stellung hingewiesen, die sie im Systeme einnimmt. Ihrem Inhalt nach ist sie durchaus objektiv, das heißt, ihre Gesetze sind Gesetze des Seins. Aber Aristoteles interessiert sich ja hier auch für das psychologische Problem, z. B. wie „man" oder die „Mehrzahl" oder sogar die Sophisten denken.

Man faßt eben den Stier an den Hörnern, wenn man, wie schon oben angedeutet, die Frage stellt: Wie stehen Denken und Sein zueinander? — dann ist man entweder in der Psychologie oder in der Metaphysik je nachdem ob man mehr Gewicht auf das Woher oder das Wohin des Gedankens legt. Die Identität von Denken und Sein wird von Aristoteles bedingt anerkannt. In der Schrift über die Seele (III 7, 431 a) sagt Aristoteles ausdrücklich, daß das aktuelle Wissen mit seinem Gegenstand identisch ist. Aber die Einschränkung, die in dem Wort aktuell liegt, ist von größter Wichtigkeit. Auch die entsprechenden Stellen in der Metaphysik (z. B. lib. XII, c. 9; 1074 b u. 1075 a) machen diese Einschränkung; ja, an der von uns angeführten Stelle der Metaphysik wird die volle Identität zwischen Denken und Sein nur für das göttliche Denken zugestanden. So scheint denn also auf den ersten Anblick Aristoteles doch zu den Realisten gezählt werden zu müssen, da er das Gedachte vom Denkenden unterscheidet. Aber schon, wenn wir es so ausdrücken, — und wir bedienen uns seiner eigenen Worte — so sieht man sofort, daß hier nur eine Abwehr des subjektiven Jeealismus vorliegt. In der Tat, den Irrtum des subjektiven Idealismus hat weder Platon noch Aristoteles mitgemacht. Der Kernpunkt der Frage liegt darin, ob nicht das gedachte Sein selbst Gedanke und Vernunft ist. Die ganze Tendenz der Unterscheidung zwischen Vorstellung (Meinung) und Wissen, die sich von Sokrates über Platon bis Aristoteles erhalten hat, geht auf die Absage an den subjektiven Idealismus. Ein Protagoras mochte behaupten, daß der Mensch, das heißt das einzelne Individuum, das Maß aller Dinge sei; er mochte die Welt verflüchtigen in einen Inbegriff von Vorstellungen des Individuums. Platon legte die Idee dem Sein zugrunde, Aristoteles den Begriff. Dieser Begriff nun freilich hat auch nabhängig vom Akt der Erkenntnis objektive Realität. Nun, der Begriff ist doch sicherlich Gedanke und Vernunft, also geht es nicht an, Aristoteles schlechtweg als Realisten zu bezeichnen. Jedoch da tritt uns der Begriff der Materie entgegen. Ohne Materie kann im allgemeinen nach Aristoteles nichts existieren; es gibt nur eine Ausnahme, das ist Gott. Nur darf man, wenn man dies ausspricht, auch die Kehrseite nicht vergessen: die Art der Existenz, die Aristoteles der ersten Materie zulegt, ist die der reinen Potentialität; eben deswegen hat sie für sich überhaupt noch keine Realität und Existenz, sondern zur wirklichen Existenz gelangt sie nur in der Verbindung mit dem Begriff: Es gibt in der ganzen Welt keine Materie für sich, sie existiert immer

nur in der Form begrifflicher Bestimmtheit. Wenn man sich die Sache also näher überlegt, so sieht man, daß der Ausdruck Materie dort, wo er seinen eigenen Prinzipien treu bleibt, bei Aristoteles immer nur eine gedanklich begriffliche Abstraktion ausdrückt; aber freilich ist er seinen Prinzipien nicht immer treu geblieben. Wir müssen, um die Bedeutung seiner Erkenntnistheorie richtig zu würdigen, einige Begriffe aus seiner Metaphysik vorwegnehmen. Bei Aristoteles beruht die Welt auf dem Gegensatz des bloß möglichen und des wirklichen Seins, der sich ungefähr deckt mit dem Gegensatz Stoff und Form. Genauer muß man sagen, daß die sich im Stoff aussprechende Form das wirkliche Sein, nämlich das Einzelding ergibt. Die Form aber ist das Allgemeine, der Art- und Gattungsbegriff, der in die Erscheinung nur treten kann, indem er die problematische Materie bestimmt. Die Materie ist das potentiell, was der Begriff aktualisieren soll. Um nun nicht zu sehr in die Metaphysik uns einzulassen, wollen wir die Beispiele aus der Psychologie des Erkennens nehmen. Wir werden dann auch genauer begreifen, wie Aristoteles trotz des scheinbar realistischen Begriffs der Materie, wenn man näher zusieht, Idealist geblieben ist. Bei der sinnlichen Wahrnehmung verhält sich die Sache so: Das Auge, das Ohr sind auf die Farbe oder das Licht und den Ton angelegt; diese, nämlich die Sinnesqualitäten haben zwar eine Existenz unabhängig von den Sinnesorganen des Subjekts, aber nur als Formen (Begriffe), die beiläufig an einer absolut existierenden Substanz haften. Der Begriff des Weißen z. B. ist eine Form oder ein Begriff, der zwar nicht das Wesen des Zuckers ausmacht, aber am Zucker angetroffen wird. Damit nun dieser Begriff des Weißen zu wahrhafter Aktualität gelangt, muß seine Form durch Berührung des menschlichen Auges erst recht eigentlich wirklich werden. Das Auge ist potentiell das Sehen, aber alles, was unter den Begriff der Farbe und des Sehens fällt, wird erst im strengsten Wortsinn aktuell, wenn die beiläufigen Formen (Begriffe) von den Einzelsubstanzen der Dinge auf die Sinnesorgane übertragen werden und zwar durch Berührung vermittelst irgendeines Mediums, z. B. der Luft oder des Fleisches. Vorher, ehe der Erkenntnisakt vor sich geht, ist der Ton nur die Möglichkeit des Tönens: erst wenn er wirklich wahrgenommen wird, wenn ein Ohr ihn vernimmt, wird er aktuell zum Tönen. Man sieht wohl leicht, wie schon die ganze Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung darauf angelegt ist, die eigentliche Realität des Seins in das Erkennen zu verlegen. Das wird noch deutlicher, wenn

wir die Psychologie des Erkennens weiter verfolgen. Formen, wie sie in der Sinnesqualität gedacht werden (weiß, rot, ein hoher und tiefer Ton, kalt und warm) können freilich der Erkenntnis durch die Sinne vermittelt werden. Es gibt daneben aber auch noch andere Qualitäten oder Formen, die schon eines höheren Erkenntnisvermögens bedürfen, nämlich des Gemeinsinns, dessen Sitz Aristoteles in das Herz verlegt. Der Gemeinsinn faßt die Gestalten und mathematischen Eigenschaften auf, und indem er das Sinnliche ihnen unterwirft, entstehen die Phantasmen oder Anschauungen, die man indessen noch nicht mit den Begriffen, die das Wesen der Dinge enthalten, gleichsetzen darf. Diese Wesensbegriffe, die noch am ersten den platonischen Ideen entsprechen, enthält die leidende oder passive Vernunft in sich, aber nur potentiell, und wenn Aristoteles sagt, daß die leidende Vernunft „der Ort der Ideen“ sei, so will er damit nur ausdrücken, daß sich die leidende Vernunft ebenso als reine Potentialität zu den Phantasmen verhält, wie die Sinnesorgane zu den Formen der Substanzen, die sie aufnehmen. Damit nun aber der Begriff, der potentiell zwar in der leidenden Vernunft vorhanden ist, auch aktuell, das heißt im strengsten Wortsinn wirklich wird, ist es nicht nur nötig, daß die Phantasmen des Gemeinsinns die leidende Vernunft gleichsam berühren, sondern die nicht leidende Vernunft, welche die Ausleger des Aristoteles als die tätige Vernunft bezeichnen, muß nun auch die Aktualisierung wirklich vornehmen: und hierin liegt gerade das göttliche und ewige Wesen des Denkens. Die Spontaneität der Vernunft ist keineswegs ausgeschaltet, sondern auf einem langen und beschwerlichen Umweg sind wir nun doch bei der Einsicht angelangt, daß es die Selbsttätigkeit der Vernunft ist, welche das Sein der Dinge garantiert. Indem die tätige Vernunft die reinen Wesensformen der Dinge denkt, vollzieht sich jene Identität zwischen Denken und Sein, von der Aristoteles (de an. lib. III, c. 7) sagt, daß das wirkliche Wissen identisch ist mit seinem Gegenstand. Aber wenn man nun diesen ganzen Verlauf des Erkenntnisvorgangs verfolgt, so fällt einem zweierlei auf, was Aristoteles grundlegend von Platon unterscheidet. Erstens Aristoteles verfährt, wo das Erkenntnisproblem, das heißt die Frage von dem Verhältnis vom Denken zum Sein aufgeworfen wird, durchaus psychologisch. Er geht vom einzelnen Menschen aus und untersucht, wie seine Seele, sein Denken sich zum Sein verhält. Daß er dabei zu einem Resultat kommt, das dem subjektiven Idealismus direkt widerspricht, wurde schon oben gesagt. Im Resultat, nicht in

der Behandlung des Problems ist er viel mehr Platoniker, als er selber ahnt. Denn schließlich vollzieht sich ja die Identität von Denken und Sein derart, daß eine objektive Idee, ein gegenständlicher Begriff in der Seele des Menschen lebendig wird. Dies ist eben der Begriff der platonischen Teilhabe, durch welchen der Mensch die Idee erkennt. Aber Platon geht aus vom Sein: Er hat die Idee als Hypothesis, das heißt als Grundlegung durch das Denken bezeichnet. Auf das Sein sind die Ideen bezogen, aber, und dies ist der zweite Punkt, wo sie sich unterscheiden, bei Aristoteles hat dieses Sein eine wenn auch nur potentielle Schattenexistenz vor der Aktualisierung durch das Denken, bei Platon nicht. Das Denken, weches Aristoteles meint, ist das Denken des einzelnen, das Denken, welches Platon im Auge hat, ist das Denken der Wissenschaft. Von dem letzteren handelt Aristoteles in seiner ersten Philosophie oder Metaphysik. Und wie vieldeutig die Stellung dieser Wissenschaft im Systeme der Philosophie ist, haben wir ja schon früher erwogen. Aber noch deutlicher wird dies, wenn wir auf das Erkenntnisproblem sehen, denn hier mußten wir ja Begriffe der Metaphysik wie Potentialität und Aktualität herbeirufen, um es psychologisch bewältigen zu können, und umgekehrt, wenn Aristoteles in seiner Metaphysik als reiner Dogmatiker über Begriff und Stoff zu sprechen scheint, so setzt er doch seine psychologische Erkenntnistheorie voraus. Es kommt noch hinzu, daß Aristoteles, was den Begriff der angeborenen Erkenntnis angeht, weit gefährlichere Lehren aufgestellt hat, als sein Meister Platon. Die leidende Vernunft soll nach Aristoteles „der Ort der Ideen" sein, dennoch tadelt er Platon wegen seiner Lehre von der Erkenntnis als Wiedererinnerung. Potentiell sind die Ideen bei Aristoteles wirklich angeboren, bei Platon keineswegs, sondern da bedarf es, selbst wenn man seine Lehre einmal, was falsch ist, wörtlich nehmen wollte, doch einer Neuschöpfung der Ideen in der Seele, die durch das Wahrgenommene nur an früher Geschautes erinnert wird. In dieser Hinsicht ist es sehr lehrreich, einmal wieder einen Satz von Kant anzuführen. Nach Kant ist die Apperzeption der Grund der Assoziation der Vorstellungen; das heißt, es müssen dieselben seelischen Funktionen sich vollziehen, wenn ich z. B. den ähnlichen Gegenstand erkennen will, die auch im Spiel waren, als ich das Urbild erkannte. Dies ist auch der platonische Standpunkt. Aristoteles steht aber auf dem entgegengesetzten: Für ihn ist die Assoziation Quell der Apperzeption, wovon später mehr.

Doch wollen wir zunächst hören, was Aristoteles über den Begriff der Seele zu sagen weiß. Nachdem er in seiner Psychologie zuerst die Bedeutung der Seelenforschung nachzuweisen versucht hat, folgt eine grundlegende Kritik der Anschauungen, die seine Vorgänger vom Wesen der Seele entwickelt hatten. Er ist dabei durchaus nicht immer gerecht; aber wir sind ihm dennoch auch für diesen rein historischen Teil seiner Schrift zu großem Dank verpflichtet. Es ist das ein ausgezeichneter Charakter aller aristotelischen Schriften, daß er in ihnen auf die Meinung seiner Vorgänger, wenn auch häufig in sehr subjektiver Form, eingeht. Aristoteles gehört zu den wichtigsten Quellen der Geschichte der griechischen Philosophie. So werden im Buch von der Seele nacheinander die Lehren des Platon, der Pythagoreer, des Demokrit usw. kritisch besprochen. Er lehnt die Vorstellungen ab, daß die Seele das Prinzip der Selbstbewegung, der Harmonie, der Zahl oder dergleichen sei. Seine Argumente, die er gegen seine Vorgänger ins Feld führt, sind meistens sehr treffend; und wenn man ihn auch nicht freisprechen kann davon, daß er die Lehren der Älteren häufig zu seinen Zwecken etwas umgebogen hat, so muß man ihn um so mehr deswegen anerkennen, weil er niemals den banausischen Standpunkt vertreten hat, daß in der Geschichte der Philosophie die Überlieferung eines angeblich rein Tatsächlichen der letzte Zweck der Untersuchung sein könnte. Er war sich immer dessen ganz klar bewußt, daß die Geschichte der Philosophie nur Sinn und Bedeutung erlangt, wenn sie in den Dienst des aktuellen philosophischen Erkennens tritt. Er geht von der historischen Betrachtung zur systematischen über. In der Feststellung des Begriffes der Seele benutzt er wieder die Grundprinzipien seiner Metaphysik. Diese aber ist, wie wir schon früher sagten, beherrscht von dem Gegensatz des bloß möglichen und des wirklichen Seins. Hier nun zeigt sich, daß die Seele in bezug auf den Körper etwa dieselbe Rolle spielt, wie die sich in der Wahrnehmung verwirklichende Form der Sinnesqualitäten gegenüber dem Auge, dem Ohr usw. Die Seele wird nämlich definiert als die erste Entelechie oder Form eines bereits für das Leben potentiell angelegten organisierten Körpers (de an. II, 1). Als Entelechie des Körpers ist sie zugleich Zweck des Körpers, der ohne sie eben kein belebter Körper wäre und durch sie erst zu diesem bestimmten einzelnen Lebewesen wird. Wir haben also wieder die Verbindung von Form und Stoff, und wir haben ja bereits gehört, daß der Stoff oder die Materie nie ohne eine Form wirklich werden kann. Daraus ersehen wir wieder, wie weit Aristoteles

vom plumpen materialistischen Realismus entfernt war. Liegt doch auch die spezifisch menschliche Seele im leidenden und tätigen Nus, in der Erkenntnis des Allgemeinen. Aber darin geht die menschliche Seele nicht auf. Hier begegnen wir nun wieder Vorstellungen, die uns von Platon her geläufig sind, aber ins spezifisch Aristotelische verwandelt. Wir haben früher von den drei platonischen sogenannten Seelenteilen gehört. Auch Aristoteles kennt sie, aber ihr Begriff wird anders fixiert. Es wiederholt sich hier immer das Verhältnis von Stoff und Form. Die niedrigste denkbare Seele wird zum Stoff gegenüber einer höheren Form der Seele. Das organische Sein bleibt hier durchaus in Parallele mit dem anorganischen. Der Stein z. B. kann als rohes Naturgebilde im Felsen leben. Er kann aber auch in die Statue eines Künstlers eingehen. Die Statue kann nicht ohne den Fels, letzterer wohl aber ohne die erstere existieren. So haben nach Aristoteles auch die Pflanzen zweifellos eine Seele, aber ihre ganze Funktion geht im Wachsen und Abnehmen, in der Ernährung, in der Fortpflanzung, im Leben und Sterben auf. In diesem beschränkten Kreis ihrer Funktion kann sie bei den Pflanzen für sich bestehen, so etwa wie der Stein im Felsgebirg. Soll sie aber eine höhere Form annehmen, dann hört das bloß pflanzliche Dasein auf, die tierische Seele bringt das Empfindungsvermögen und eine Vorstufe des Denkens (das Bilden von Phantasmen mit Hilfe des Gemeinsinns), sowie die mit Empfindungen und Phantasmen verbundenen Lust- und Unlustgefühle und Begehrungen und zum Teil selbsttätige Bewegungen hinzu. Es sei hier schon im Vorübergehen darauf aufmerksam gemacht, daß Aristoteles trotz seines Glaubens an die Konstanz der Arten und Gattungen dennoch Zwischenstufen zwischen Tier und Pflanze, die man nur nicht als Übergänge auffassen darf, kennt, wie z. B. festgewachsene Tiere.) Die tierische Seele nun bildet gewissermaßen wiederum den Stoff für die neue und höhere Form der Menschenseele. So wie die Pflanzenseele ohne die Tierseele, nicht aber die letztere ohne die erstere bestehen kann, so auch kann die Tierseele ohne die menschliche, nicht aber umgekehrt bestehen. Aber nur die Denkseele ist die eigentlich menschliche, und daher auch unsterbliche. In ihr liegt, wie die Ethik noch näher begründen wird, Zweck, Sinn und Wesen des Menschen. Es ist für den Griechen Aristoteles so außerordentlich charakteristisch, daß er dort, wo er von der Zeugung spricht, behauptet, daß allein der männliche Samen das formende, gestaltende Prinzip enthalte, während der weibliche Zeugungsstoff nur die Hyle, die Materie abgibt, in der

dieser aktuell wird. So stammt überall die eigentliche Seele vom Mann. In dieser Auffassung ist Aristoteles sicherlich von den Pythagoreern bestimmt. In der pythagoreischen Kategorientafel steht das Männliche auf der Seite, die das Gute, das Bestimmende, das eigentlich Zeugende enthält, während das Finstere, Böse, Unbestimmte mit dem Weiblichen zusammengehören [1]).

Ein wertvoller und äußerst moderner Zug in der Psychologie des Aristoteles verrät sich in seinem Bestreben, für alle psychologischen Vorgänge und Erscheinungen ein physiologisches Korrelat zu finden. Friedrich Albert Lange hat in seiner Geschichte des Materialismus den Beweis erbracht, daß der Materialismus nur so weit berechtigt ist, als er sich in den Dienst des Idealismus stellt, das heißt, der Materialismus ist eine Methode des Idealismus. Als wir von der Lehre des Aristoteles über die Sinnesempfindungen handelten, war bereits die Rede vom Herzen als dem Zentralorgan des Gemeinsinns. Wir müssen darüber hier folgendes nachtragen [2]). Das Aktuellwerden der Sinnesqualität setzt immer eine Bewegung im Objekt voraus, die, indem sie mit Hilfe des Mediums das Sinnesorgan erreicht und aus seiner Potentialität erweckt, sich zum Herzen fortpflanzt. Aristoteles kannte noch nicht den Unterschied zwischen Nerven und Adern: er übertrug auf die Adern zugleich die Funktion, die wir heute den Nerven zuweisen. Der Unterschied zwischen Adern und Nerven ist kurz nach Aristoteles durch Herophilus und Erasistratus erkannt worden. Die Fortpflanzung der Sinnesbewegung erfolgt also nach Aristoteles durch die Adern. Hier ist es nun das Pneuma, eine Ausdünstung der Feuchtigkeit, die unter dem Einfluß der organischen Lebenswärme erfolgt, welches die Bewegung fortleitet. Das Pneuma ist eine Art Lufthauch, noch nicht ein eigentlich selbständiges Prinzip [3]). Gerade durch die Lehre vom Pneuma hat aber Aristoteles stark auf die ärztliche Wissenschaft eingewirkt. Das Pneuma spielt seine Rolle nicht nur in den sogenannten Hippokratischen Schriften, bei Galen, bei mittelalterlichen Philosophen, besonders arabischen, sondern auch noch bei Descartes, wo es sich bereits in die Lebensgeister verwandelt hat, wie auch im 18. Jahrhundert unter dem Begriff

[1]) Vgl. meine Geschichte d. Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie I, S. 115, 123, 25*, Anm. 61.

[2]) Vgl. zu allem folgenden Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, Darstellung der aristotelischen Psychologie.

[3]) a. a. O. S. 130 f.

der Lebenskraft. Hier könnte man die Fortwirkung nachweisen von Albrecht von Haller und Schillers Jugenddissertation bis Johannes Müller im 19. Jahrhundert; erst Lotze in einer berühmten Abhandlung hat diesem Spuk ein Ende gemacht. Dennoch steckte ein durchaus gesunder Gedanke in der aristotelischen Lehre. Wenn ich irgendein materielles Prinzip zugrunde lege, so kann ich das Problem der Empfindung wissenschaftlich angreifen. Ich darf dabei nur nicht vergessen, daß das materielle Prinzip selbst von der wissenschaftlichen Vernunft erdacht und also eigentlich ein ideelles ist. Selbst in Dubois-Reymonds Versuchen über die Elektrizität als Träger der Nervenbewegung haben wir noch einen modernen Ausläufer der aristotelischen Pneumalehre zu erkennen. Es liegt eben ein wirklich berechtigtes Problem zugrunde, nämlich ein objektives physiologisches Korrelat für die Vorgänge der Sinnesempfinpfindung aufzufinden.

Nachdem die unmittelbare Sinneswahrnehmung stattgefunden hat, bleibt eine gewisse Bewegung im Sinnesorgan latent. Aristoteles benutzt hier auch wieder sein Gegensatzpaar Potentialität und Aktualität. Er sucht auf diese Weise eine Erklärung für das Gedächtnis und zwar für das aktive und passive, denn er unterscheidet beide sehr genau. Das bloße Erinnern ist ein Wiedererwachen einer so im Sinnesorgan zurückgebliebenen potentiellen Bewegung zur Aktualität ohne spontane Beihilfe des Herzens. Wenn aber von diesem Zentrum des Gemeinsinns aus durch die Vermittlung des Pneumas eine Bewegung zu den Sinnesorganen hingeleitet wird, bei der also der Ursprung in der Seele selbst liegt, so haben wir das aktive Sich-Besinnen. Aristoteles kennt, wie wir schon früher sagten, die Ideen der Assoziation und Reproduktion. Als Gründe der Assoziation kennt er die Ähnlichkeit, den Kontrast und die zeitliche Aufeinanderfolge. Diese Assoziation, bei der bereits die Gewöhnung eine große Rolle spielt, wird dann zum Grund der Reproduktion der Vorstellungen (vgl. Siebeck a. a. O. S. 77 f.). Siebeck hat darauf aufmerksam gemacht, daß Aristoteles eine Art von Vorstellungsmechanik beschreibt, wie sie im 19. Jahrhundert durch Herbart aufgestellt worden ist. Wie dieser nimmt er an, daß auch entgegenstehende Bewegungen vorkommen, wo dann die stärkere die schwächere hemmt oder gar unterdrückt. Mit seiner Theorie will Aristoteles auch die Erscheinungen des Traumes erklären, denn im Schlafe fallen die stärkeren Bewegungen, die uns im Wachen erreichen, fort, und so können die schwachen Residuen, die noch in den Sinnesorganen sind, wieder wirk-

sam werden. Daß Aristoteles über die Reihenreproduktion, über Nachbilder und dergleichen mehr Betrachtungen angestellt hat, sei nur im Vorbeigehen erwähnt. Der Unterschied, der zwischen Aristoteles und Herbart besteht, darf, gerade wenn man die Ähnlichkeit im Denken der beiden Philosophen hervorgehoben hat, nicht verschwiegen werden. Eine derartige Verselbständigung innerhalb der Seele, wie sie der Vorstellung bei Herbart widerfährt, kennt Aristoteles nicht. Man darf getrost sagen, daß die aristotelische Psychologie hier weit tiefer sieht als diejenige Herbarts. Bei Herbart erscheint ja sogar das Ich als ein Produkt der Kreuzung verschiedener Reihen von Vorstellungen; so daß bei ihm die Vorstellungen früher sind, zwar nicht wie die Seele, aber wie das Ich. Aristoteles legt die Einheit des Selbstbewußtseins zugrunde, Herbart versucht sie vergeblich zu konstruieren. Es sind freilich noch viele Punkte, in denen sich beide Denker berühren, z. B. der, daß keine mechanische Kausalität zwischen dem Außen und Innen der Seele stattfindet. Was Herbart als Selbstbehauptung des Seelenrealen bezeichnet, kann man ganz gut in Parallele stellen mit dem Aktuellwerden einer Sinneswahrnehmung bei Aristoteles. Ferner gleichen sich die Denker auch darin, daß sie beide nicht das Gefühl als eine besondere Funktion der Seele hervorheben, sondern es unmittelbar mit dem Spiel der Vorstellungen verbunden sein lassen. Auch das Begehren ist bei Aristoteles eng an die Phantasmen und Sinneswahrnehmungen geknüpft. Und da die Tiere auch Anschauungen haben, so kennen sie auch das Begehren. Davon unterscheidet allerdings Aristoteles den Willen als das vom vernünftigen Erkennen geleitete Begehren, und dieser ist nur dem Menschen zu eigen. Dagegen findet man bei den Tieren auch schon ein Analogon des Charakters, und sie kennen die Affekte des Zorns, der Furcht usw., weil diese schon mit dem sinnlich Wahrgenommenen verbunden sind. Man kann sagen, daß Aristoteles in seiner Naturgeschichte der Tiere wohl als erster auch eine Tierpsychologie zu geben versucht hat. Es ist aber interessant zu beobachten, und zeugt von einem großen wissenschaftlichen Instinkt, daß er in diesem Buche den Menschen mit den Tieren im wesentlichen durchaus auf eine Stufe stellt; denn den Menschen unterscheidet grundlegend von den Tieren nur die Denkseele, deren Bedeutung aber nicht die Naturgeschichte, sondern die Metaphysik und Ethik angeht. Wir finden daher in dem genannten Werk ebenso gut Bemerkungen über Charaktereigenschaften der Menschen wie der Tiere. Bei der Besprechung des Kopfes (hist. an. I, c. 8) heißt es

z. B. von den Augenbrauen: wenn diese eine gerade Linie bilden, so zeigt das eine sanfte Gemütsart an. Wenn sie sich nach der Nase zu krümmen, so deutet das auf einen mürrischen Charakter usw. Ebenso versichert er im selben Kapitel, daß geschlitzte Augenwinkel auf Hinterlist deuten und ähnliches mehr. Aber mit derselben Ruhe und Objektivität spricht er Buch IX, c. 1 von den Charaktereigenschaften der Tiere. Wir sehen aus dem, was über den Menschen gesagt worden ist, daß wir bei Aristoteles auch den Anfang der Physiognomik suchen können. In seiner Ethik gibt er überdies bei Besprechung der einzelnen Tugenden auch ausgezeichnete Charakterbilder, wodurch er zum Lehrmeister Theophrasts geworden ist.

Wir dürfen nicht weiter auf die Einzelheiten der aristotelischen Psychologie eingehen. Nur eine Frage, die allerdings zugleich die Ethik berührt, muß noch erörtert werden. Es ist schon mehrfach gesagt worden, daß die dem Menschen eigentümliche Funktion der Seele das Denken ist. Ja, er behauptet von der Vernunft oder der Denkseele, daß sie von allem Sinnlichen getrennt sei. Sie ist etwas ganz für sich Bestehendes, das von außen dem Menschen eingepflanzt ist. (Belege bei Zeller S. 569 f.) Nun entsteht die Frage, lehrt Aristoteles nur die Unsterblichkeit des tätigen, oder auch die des leidenden Geistes. Nach de anim. III, 5 könnte es scheinen, als ob nur die tätige Vernunft unsterblich sei. Der ganze Sinn seiner Philosophie widerlegt aber diese Anschauung. Die pflanzliche und tierische Seele sind allerdings, weil an den Körper gebunden, auch mit diesem vergänglich. Die Vernunft aber ist insgesamt unsterblich, denn die leidende Vernunft ist ja nur das potentielle Sein, dessen Aktualität in der tätigen Vernunft liegt. Darüber, wie die Unsterblichkeit zu denken sei, gibt Aristoteles allerdings keine klare und eindeutige Antwort. Wenn aber die Seele definiert wurde, als erste Entelechie eines zum Leben organisierten Körpers, und wenn doch die Entelechie, wie wir das gleich noch näher ausführen werden, zugleich Zweck und Wesen des Dinges ist, so ergibt sich jedenfalls hieraus so viel, daß das Wesenhafte der Individualität erhalten bleiben muß und vielleicht führt uns die Betrachtung des Gottesbegriffes bei der Darstellung der Metaphysik noch einen Schritt weiter, denn auf dem Denken beruht ja nach Aristoteles die Verwandtschaft der Seele mit Gott.

Daß Aristoteles auch in seiner Metaphysik seinem Lehrer Platon den er dennoch unablässig bekämpft, ungeheuer viel zu verdanken hat,

dürfen wir schon nach dem früher Gesagten voraussetzen. Seine Kritik Platons beruht auf einem einzigen großen Mißverständnis: er nimmt die Ideen als vom sinnlichen Sein getrennte Wesenheiten. Die Ideen stellen in der Auffassung des Aristoteles eine ganz unnötige Verdoppelung der Welt dar, denn weil sich Platon des Ausdrucks bedient, die Ideen seien die Urbilder, die Sinnendinge aber die Abbilder, so scheint es Aristoteles, als ob wir auf diese Art zu zwei Welten gelangen, einer sinnlichen und einer intelligibelen. Auf dieser Annahme beruht auch sein berühmtes, oder soll man nicht besser sagen: berüchtigtes Argument vom „dritten Menschen“. Es muß ja nach dieser Auffassung erstens den Sinnenmenschen geben, zweitens den Menschen in der Idee. Da nun aber doch beide unter den Begriff des Menschen fallen, so muß man noch eine dritte Idee des Menschen annehmen, die die beiden zuerst genannten umfaßt. Wenn Platon sagt, daß die sinnliche Erscheinung an der Idee teil hat, so behauptet Aristoteles, daß das Wort Teilhaben ein leerer und nichts erklärender Ausdruck sei. (Die schärfste Kritik findet man vielleicht Met. I, c. 6 und 9.) Aristoteles hat also nicht begriffen, daß diese Redewendung den ganzen Schlüssel der Ideenlehre enthält; denn wie wir schon früher ausgeführt haben, verhält sich der Einzelfall des irdischen Geschehens zum Vernunftgesetz wie Abbild und Urbild, oder er hat teil an diesem Gesetz, durch welches er erst seine bestimmte Existenz erhält. Es ist unerquicklich, Aristoteles hier in die Einzelheiten seiner Kritik zu folgen, denn es geht doch schon etwas zu weit, wenn er glaubt, daß Platon keinen Ursprung der Bewegung angegeben hätte, weil man Zahlen und Ideen doch nicht bewegen könne. Daß die Bewegung selbst für Platon eine Idee ist, konnte ja natürlich schon deswegen für Aristoteles keinen Sinn haben, weil er die Ideen von den Sinnendingen als eine eigene Welt getrennt denkt. Indem er nun diese angeblich platonische Lehre aufs heftigste bekämpft, fordert er selbst unablässig, daß die Ideen oder Begriffe vielmehr *in* den Dingen sein müßten. Das hätte ja nun Platon auch sagen können, aber freilich in einem ganz anderen Sinne. Wir werden hier auf das Grundproblem der aristotelischen Philosophie zurückgeworfen, nämlich auf die Frage des Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen. Es nützt nicht viel, wenn uns Aristoteles sowohl in der Physik sowie in der Metaphysik u. a. O. des öfteren versichert, das Einzelne sei das für uns Frühere, das Allgemeine aber das der Natur nach Frühere. Schon gleich das erste Buch der Metaphysik zeigt, daß der Gegensatz damit nicht auf-

gehoben ist, denn da wird ausgeführt, daß die Wissenschaft in der Erkenntnis des Allgemeinen liegt. Aber das Einzelne sollte doch das Wirkliche sein, und das Wirkliche ist ja Gegenstand der Wissenschaft. Das Einzelne wird gedacht als Substanz. Im logischen Sinn ist Substanz nur das Subjekt, welches niemals als Prädikat auftreten kann. Dies gilt natürlich auch im metaphysischen Sinne, und dann sind wir beim Einzelding, resp. bei seiner Substanz, dem Hypokeimenon, an welchem sich die Eigenschaften verwirklichen. Andererseits aber kommt das Einzelne nur zustande, indem sich ein Begriff, eine Form also ein Allgemeines der Materie bemächtigt. Wenn aber das Einzelne das Wirkliche sein soll, dann muß doch das Prinzip der Vereinzelung, nämlich die Form (so *scheint* es hier!) selbst Substanz sein, und in der Tat werden auch die Formen zuweilen als Substanzen bezeichnet. Aber die Reihe der Begriffe ist noch nicht geschlossen: erst die Verbindung von Form und Materie ergibt das Einzelding, und so hätten wir hier erst die wahre Substanz. (Diese drei Arten des Substanzbegriffs treten nebeneinander auf z. B. de anim. 412 b, 9 u. 114 a.) Daß Aristoteles die hier vorliegenden Widersprüche nicht bemerkt, liegt an den für ihn alles beherrschenden Gegensatzpaaren: Stoff und Form, Möglichkeit, Wirklichkeit, Energie und Entelechie.

Indem Aristoteles versucht, die Grundprinzipien alles Seins und Geschehenes aufzustellen, kommt er auf folgende vier Arten von Ursachen, die sich bei näherem Zusehen auf zwei reduzieren: die Formursache, die bewegende, die Zweckursache und die stoffliche. (Met. I, c. 3, 983 a—b, Phys. II, 4, 198 a, 24 u. a. O.) Von diesen aufgezählten verschiedenen Ursachen erweisen sich im Denken des Aristoteles die formale, die bewegende und die Zweckursache als im Grunde genommen identisch. Dies wird deutlicher, wenn wir gleich den Begriff der Bewegung mit in Betracht ziehen. Er unterscheidet nämlich auch vier Arten der Bewegung: das Zu- und Abnehmen, die qualitative Veränderung, die Ortsbewegung, das Entstehen und Vergehen. (Vgl. Met. VIII, c. 1, 1042.) Alle diese verschiedenen Bewegungsformen führt Aristoteles auf eine einzige, nämlich die räumliche oder Ortsbewegung zurück. Wenn er dann aber den Begriff der Bewegung näher analysiert, so zeigt sich der Zusammenhang mit den Ursachen. Er behauptet nämlich, daß jede Bewegung ein Bewegendes und ein Bewegtes voraussetze (z. B. Met. IX, 8, 1050 b, Phys. III, 2 u. a. O.). Da haben wir denn in dem, was bewegt wird, das stoffliche Prinzip, aber was ist es nun,

von dem die Bewegung ausgeht? Hier kommen wir auf den Begriff der Zweckursache, den jeder moderne Naturforscher, wenn er sich über die Prinzipien seiner Wissenschaft klar ist, verwerfen muß. Es ist begreiflich, daß Aristoteles anders dachte. Der Begriff ist von Sokrates und zwar auf dem Gebiete der Ethik entdeckt worden. Der sittliche Begriff aber bedeutet immer eine Aufgabe oder einen Zweck. Nun macht Aristoteles mit Platon den Begriff oder das Allgemeine zur Grundlage des Seins. Er bleibt dennoch Zweckbegriff — und so kommt bei Aristoteles der Zweck auch in die Physik. Formursache und Zweckursache sind also ohne weiteres identisch; aber diese beiden nehmen auch die bewegende Ursache in sich auf, und das ist das spezifisch Aristotelische dieser Weltauffassung: der Zweck wird nicht nur zum Ziel, sondern auch zum Ausgangspunkt der Bewegung, der die Bewegung erst veranlaßt. Hier hat erst Kant Klarheit geschaffen. Er zeigte, daß wir im Zweck das Problem formulieren, daß wir aber zu Kausalbegriffen unsere Zuflucht nehmen müssen, wenn es gilt, das Problem zu lösen. Diese Trennung nun verwirft Aristoteles durchaus. Die kausale Bewegung bringt nicht das eigentliche Verständnis der Erscheinungen, sondern sie führt nur aus, was im Zweck, wenigstens der Möglichkeit nach schon vorher da war. Der Zweck ist aber auch zugleich die Substanz oder das Wesen des Dinges. Und nun erscheint alles Werden, also auch alle Bewegung als ein Übergang von der bloßen Möglichkeit (Potentialität, Dynamik) zur Wirklichkeit (Aktualität oder Entelechie, Energie). Man sieht sofort, daß die Bewegung an sich kaum noch irgend welches Interesse hat: es kommt auf den Zweck an (Wesen, Begriff), der schon im Ausgangspunkt potentiell vorhanden ist. Damit ist, und das ist wohl der größte Schaden der aristotelischen Physik, die grundlegende Bedeutung der Mathematik für das physikalische Geschehen aufgehoben; denn diese wird erst dort offenbar, wo es sich darum handelt, die Bewegung selbst zu bestimmen. Auch sonst ist die aristotelische Untersuchung des Bewegungsbegriffs mit vielen Mängeln behaftet. Es ist ihm z. B. trotz allen aufgewandten Scharfsinns nicht gelungen, die Argumente Zenos gegen die Bewegung zu entkräften. Er wälzt nämlich das Problem der Kontinuität, um das es sich bei diesen Angriffen immer handelt, einfach vom Raum auf die Zeit ab, ohne es zu lösen. Schlimmer noch ist aber der andere Fehler, daß er die Bewegung nie anders zu denken vermag, als die eines schon fertig (wenn auch nur potentiell) existierenden Dinges. Deutlicher wird der Fehler, wenn man daran erinnert, daß Aristoteles

die Bewegung immer am Hypokeimenon, am gegebenen Substrat sich vollziehen läßt. Was würde Aristoteles zu dem von der modernen Physik aufgestellten Satz sagen, daß die Masse eine Funktion der Geschwindigkeit der Bewegung sei?

Für Aristoteles also ist die Bewegung und das Geschehen immer ein Aktuellwerden eines in der Materie schon potentiell vorhandenen Begriffs. Er vergleicht gerne die Vorgänge in der Natur mit denen bei der Entstehung eines Kunstwerks. Wie das Erz oder der Stein potentiell schon die Statue ist, die der Künstler gemäß der Idee, die er davon in sich trägt, daraus schaffen wird, so ist im Samen der Pflanze oder des Tieres bereits die künftige Pflanze oder das künftige Tier potentiell enthalten. Das Bewegende ist beidemal der Begriff oder die Idee, die Form, zu welcher die zugrunde liegende Materie hinstrebt. Das einemal aber bei der Kunsttätigkeit ist die zu verwirklichende Idee schon aktuell im Geist des Künstlers vorhanden, und der Anstoß zur Verwirklichung derselben im Stoff, der Zweck, der verwirklicht werden soll, liegt also in gewissem Sinne außerhalb des Prozesses. Nun werden wir zwar hören, daß auch in der Natur der Anstoß zu der Bewegung, in der sich die Aktualisierung des potentiellen Seins vollzieht, immer von einer fertigen Form ausgehen muß. Aber diese fertige Form ist in der Natur schon im gleichen Stoff vorhanden. Und dies trifft bei der Kunst nicht zu. Ein Tier erzeugt ein gleichartiges Tier, eine Pflanze eine gleichartige Pflanze; aber wenn der Tischler aus dem Holz einen Stuhl herstellt, so geht die Idee, die im Geiste des Handwerkers war, in einen anderen Stoff ein, das Holz, welches nun freilich diese Idee auch schon potentiell enthielt. Siebeck hat mit Recht gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß man eigentlich nicht versuchen sollte, die Vorgänge der Natur, wie sie sich im Bild der aristotelischen Philosophie darstellen, nach dem Vorbild der Kunst zu begreifen, sondern umgekehrt, daß die Vorstellung, die Aristoteles vom Entstehen des Kunstwerks hat, von seinen Naturbegriffen aus verstanden werden muß. Man könnte nicht ganz zu Unrecht sagen, daß der Begriff der inneren Form, der in der modernen Ästhetik eine so große Rolle gespielt hat, eigentlich schon bei Aristoteles vorhanden ist, denn bei ihm wird das Erlebnis oder die Idee des Künstlers zur inneren Form des Kunstwerks. (Über die Ähnlichkeit und den Unterschied zwischen dem Schaffen des Künstlers und der Natur vgl. hauptsächlich das 2. Buch der aristotelischen Physik c. 1.) Man erkennt nun auch leicht, wie die grundlegenden Prinzipien des

Stoffes und der Form, der Potentialität und Aktualität bei Aristoteles relativ sind. Er sieht sich daher genötigt, außer der ersten Materie, die allerdings absolut gedacht ist, noch den Begriff einer zweiten Materie einzuführen. Was wir so im gewöhnlichen in der Natur als Stoff oder Materie bezeichnen, ist immer schon zweite Materie. Das Holz z. B., das der Tischler zu seinem Stuhl verwendet, wächst doch in der Natur in einer bestimmten Form. Es ist schon diese bestimmte Buche oder Tanne. Die Form der Buche oder Tanne ist oder wird durch das Wachstum der Pflanzen aktuell. Dennoch sinkt die Tanne und die Buche zur Potentialität des Stoffes herab, wenn der Tischler sich ihrer bemächtigt für seine Zwecke. Damit zeigt sich denn, daß wir es hier bereits mit einer zweiten Materie zu tun haben, mit dem Begriff einer Materie, der relativ ist. Die absolut erste Materie müßte auch durchaus ungeformt sein, reine Potentialität, geeignet, jede Form in sich aufzunehmen. Eine solche gibt es aber nirgends, und so erkennen wir, daß die so absolut gesetzte erste Materie, die dem aristotelischen System den Anschein des Realismus gibt, doch nichts anderes ist, als ein vom Geist erzeugter Hilfsbegriff — eine Hypothesis. Somit offenbart sich hier ein erneuter Widerspruch im System des Aristoteles. Er ist ja im Grunde genommen ein erbitterter Feind alles Relativismus. Er möchte sich an das Dieses und Hier klammern und doch zerrinnt ihm die Welt in ein System problematischer und relativer Begriffe.

Neben den Gegensatzpaaren Möglichkeit, Wirklichkeit, Stoff und Form fanden wir noch ein drittes bei ihm: nämlich Energie und Entelechie. Diesen letzteren Unterschied hat Aristoteles nicht so streng festgehalten. Es zeigt sich zwar, daß er im allgemeinen unter der Energie den Vorgang selbst der Verwirklichung des Potentiellen versteht, während die Entelechie das Resultat des Prozesses darstellt. Da nun aber nach Aristoteles das ganze (Resultat) der Natur nach wiederum früher ist als der Teil (das Individuum, an welchem es sich verwirklicht), so entsteht hieraus natürlich die Möglichkeit, die Begriffe Energie und Entelechie im Sprachgebrauch zu vertauschen, denn die Entelechie, der Zweck, das Ziel, ist ja zugleich auch die Ursache der Bewegung und leitet sie ein. Daß nun Aristoteles auch eine erste und zweite Entelechie unterscheidet, wurde schon bei der Besprechung seines Seelenbegriffes gesagt. Es handelt sich dabei um den Unterschied, ob die Funktion, die das Wesen eines Organs ausmacht, auch wirklich gerade ausgeübt wird. Im letzteren Fall haben wir die erste Entelechie. Aber auch im zweiten Fall

z. B. beim vollkommen ausgebildeten Auge, wenn es nicht sieht, bleibt der Zweck, die Entelechie doch derselbe, nämlich das Sehen.

In der Physik des Aristoteles spielt der Unterschied des eigentlich Wesenhaften und des Beikommenden oder dem Wesen nicht notwendig Anhaftenden eine große Rolle. Es komm dadurch etwas, den modernen Naturforscher ungeheuer fremd Anmutendes in seine Naturbetrachtung hinein. Ganz geläufig sind ihm Ausdrucksweisen wie „immer oder doch meistenteils" (vgl. Phys. II, 5, 28 u. II, 8, 33), „zufällig oder grundlos", ja, über den Begriff des Zufalls oder des Schicksals in der Natur hat er ausführlich in seiner Physik gehandelt (II, 5). Es ist nicht etwa so, daß er das Zufällige oder grundlos Seiende, wir würden beides unter dem Problembegriff des Irrationalen zusammenfassen, nur als etwas dächte, welches zu erkennen wir vorläufig und zu unserer Zeit noch nicht fähig sind, welches wir aber dennoch, wenn wir die Wissenschaft nicht preisgeben wollen, als Aufgabe beibehalten und als prinzipiell erkennbar betrachten. Auch Kant hatte von der intelligibelen Zufälligkeit der Welt gesprochen, aber damit wollte er ja, sofern es sich um die theoretische Erkenntnis der Natur handelt, das Geschlecht der Forscher nur zur Bescheidenheit mahnen; er wollte nichts anderes sagen als: auch der beste Versuch einer Systembildung des Seins in der Wissenschaft bleibt immer nur Versuch, denn die Idee ist unendlich. Mit anderen Worten: er erhielt die Welt in einem wirklichen Fluß und Werden. Ganz anders ist es bei Aristoteles. Wir dürfen nicht vergessen: sein Weltall ist fertig und in sich abgeschlossen gegeben. Daher gibt es für ihn das Ungefähr, daher existiert für ihn der Zufall und das grundlos Seiende. Es ist genau so wahrhaft und wirklich wie alles, was der Notwendigkeit des Begriffs unterworfen ist. Aber es gehört eben nicht zum Wesen des Dings, es ist etwas zum Wesen Hinzukommendes, und es wäre daher töricht, es zum eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft zu machen. Hier kann man sich nur auf das verlassen, was meistens so ist, oder was die meisten denken und sagen. Der Unterschied zwischen dem Zufall und dem grundlos Seienden, den Aristoteles ausführlich entwickelt, ist für die Würdigung des Systems belanglos. Nicht belanglos, sondern von größter Wichtigkeit ist es für den Philosophen, der das aristotelische System kritisch würdigen will, daß Aristoteles den Begriff des Zufalls so selbstverständlich in seinen Begriff der Natur aufnimmt. Man darf nur an Demokrit denken, der doch vor Aristoteles lebte, und der ihn in dieser Hinsicht so unendlich weit überragte. Demokrit hat das Wort geprägt:

„Die Menschen haben sich das Trugbild des Schicksals oder des Zufalls (Tyche) gebildet, um ihre eigene Unwissenheit zu verdecken.“ Kant nennt später die Begriffe Glück, Schicksal in der Kritik der reinen Vernunft usurpierte Begriffe, die man nicht mit der Frage quid juris behelligen dürfe, denn da würden sie nicht standhalten. Aristoteles findet sich vollkommen mit diesen Begriffen ab. Es liegt dennoch etwas echt Griechisches in seinem Verhalten. Für den Griechen gehören ja auch die Götter zur Natur, und sind sie nicht in gewissem Sinne auch eine Verdinglichung und Versinnlichung des Problematischen ebenso wie das Mögliche und der Zufall bei Aristoteles? Zur Natur oder zum Wesen des Menschen gehört es nach Aristoteles, daß er Mensch ist. Daß er aber schwarz oder weiß ist, ist etwas Zufälliges, nach dessen Herkunft man gar nicht fragen darf — es fällt außerhalb des Bereichs der eigentlichen Wissenschaft.

Aus diesem Unterschied des von Natur Notwendigen und des zufällig Hinzukommenden heraus versucht nun Aristoteles auch zu begreifen, warum die Natur nicht immer ihren Zweck erreicht (die Belege bei Eucken und Zeller). Aber hier zeigt sich denn auch, daß der Stoff nicht bloß in der Rolle des nur gedachten, rein potentiellen Substrates verharrt. Es kommt dem Stoff auch eine Art „Naturnotwendigkeit“ zu, nämlich er vermag die restlose Aktualisierung einer in ihm angelegten Potentialität zu stören, indem er sich derselben aus Hinneigung zu einer anderen Form widersetzt. Hier haben wir allerdings eine starke Antropomorphisierung des Stoffes oder der Natur. Das zeigt wiederum den schroffen Gegensatz zwischen dem modernen Forscher und Aristoteles. Der Dichter und Künstler mag sich hier von Aristoteles angezogen fühlen, und wie Schiller in seinem Gedicht über die Götter Griechenlands klagen:

„Da ihr noch die schöne Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführet,
Schöne Wesen aus dem Fabelland!
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!“

Es bleibt doch ein Rückfall in den Mythos. Mehr als einmal spricht Aristoteles davon, daß die Natur zweckmäßig wirke (z. B. Phys. II, 8, 32), wenn sie auch ihren Zweck nicht immer zu erreichen vermag. So

ist seine ganze Physik eingestellt auf die Teleologie, oder wie wir noch besser sagen können, die Theologie. Wenn Kant uns gelehrt hat, daß die Kausalität nur Hilfsbegriff zur Erklärung des Zwecks ist, so erklärt umgekehrt bei Aristoteles der Zweck die Kausalität. Und das ist gerade das Zeichen des mythischen Denkens: der Mythos personifiziert die Erscheinungen, das heißt, er trägt die Seele des Menschen in die Natur, er macht das ewig Problematische und zu Erklärende zum Prinzip der Erklärung.

Doch fahren wir zunächst in der Betrachtung der aristotelischen Physik fort. Er übernimmt von Empedokles und Heraklit den Begriff des Elements. Seine Auffassung steht indessen der des Heraklit näher als der des Empedokles. Er bekämpft Empedokles ebenso wie Demokrit, weil er der mechanischen Naturauffassung feindlich gesinnt ist. Diese Auffassung war freilich bei Empedokles noch nicht rein ausgearbeitet, denn Liebe und Haß, Freundschaft und Neid, die er als bewegende Kräfte der Elemente setzt, enthalten offenbar noch ein stark mythisches Vorstellen. Aber immerhin: auch bei Empedokles führt sich schließlich alles Geschehen auf den rein mechanischen Vorgang der Mischung und Entmischung der Elemente zurück. Darum bekämpft ihn auch Aristoteles, der ihm freilich näher steht, als er selber ahnt. Besonders scharf aber wendet er sich immer gegen Demokrit und seinen Vorgänger Leukipp. Das Unternehmen dieser Philosophen, die Welt durch die Bewegung der Atome im leeren Raum zu erklären, erschien ihm beinah kindisch und er lobt Anaxagoras, der zuerst den Nus, die zwecksetzende Vernunft zum Weltprinzip gemacht hat: Er sei wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten. Wenn man bedenkt, daß für Aristoteles das Weswegen (der Zweck) zugleich auch das Warum (die Ursache) ist, so kann man diese Vorliebe für Anaxagoras wohl verstehen. Was ihn dem Heraklit verbindet, im Gegensatz zu Empedokles, ist, daß er die Elemente nicht als unwandelbar setzt. Sie können ineinander übergehen; freilich nur mit einer gewissen Einschränkung. Alles Geschehen vollzieht sich nach der Auffassung des Aristoteles zugleich unter den Formen der Identität und des Gegensatzes. Das Widersprechende aber kann nicht ineinander übergehen. Das Hypokeimenon kann zwar bald die Qualität weiß, bald die Qualität schwarz in sich aufnehmen; es kann dasselbe stoffliche Dieses bald trocken und bald feucht sein, aber das setzt voraus, daß eben ein wirklich Beharrendes, also Identisches zugrunde liegt. Sehen wir daraufhin die Elemente an: Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm

und feucht, daher kann das Feuer wohl in Luft und umgekehrt die Luft in Feuer übergehen, denn die Wärme ist beiden gemeinsam. Das Wasser ist kalt und feucht, die Erde kalt und trocken, auch hier ist der Übergang also möglich. Wenn aber das Feuer warm und trocken, das Wasser kalt und feucht ist, so werden beide natürlich nicht unmittelbar ineinander übergehen können [1]). Das Feuer spielt überhaupt eine ausgezeichnete Rolle ähnlich wie bei Heraklit, es ist das tätigere, man möchte sagen agressivere Element. In dem Übergang der Elemente ineinander verhalten sie sich wie Stoff und Form, denn ein anderes Geschehen kennt ja nun einmal Aristoteles nicht als das Aktuellwerden einer im Stoff potentiell vorhandenen Form. Wenn also das Feuer zur Luft wird, so war es eben potentiell vorher schon Luft, und diese Potentialität aktualisiert sich jetzt. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß es sich nicht um ein mechanisches Geschehen handelt; dennoch sagt Aristoteles, daß alle Veränderung die Berührung voraussetzt. Damit ist nun nichts anderes gemeint als daß, wo immer eine fertige aktuelle Form sich einer im Stoff potentiell vorhandenen Form nähert, sie bewirkt, daß diese potentielle Form in das Stadium der Aktualität übergehe. Das setzt natürlich voraus, daß vermöge der in der Materie ruhenden potentiellen Form der Stoff selbst eine Art Verlangen oder Sehnsucht zur Form in sich trägt. Das folgt ja ganz notwendig aus dem Begriff der Zweckursache. Ist die Zweckursache im Stoff potentiell enthalten, dann führt er also nicht nur mechanisch die kausale Bewegung aus, sondern er muß auch ein Verlangen zu derselben in sich tragen, das durch die Annäherung der fertigen Form nur aufgeregt wird. Da tritt denn nun allerdings wieder die scheinbar so passive Materie in ein höchst aktives Licht. Es nutzt auch nichts zu sagen: es sind ja nur die in ihr schlummernden Formen, nicht die Materie selbst, woher das Streben zur Verwirklichung des Zweckes stammt. Sie kann ja gar nicht existieren ohne Form, und selbst der allgemeinste Begriff der Materie ist ja der der Potentialität; aber auch die Form besteht entweder potentiell oder aktuell. Und so erkennt man bei genauerer Betrachtung, daß die Materie nur das substanzialisierte a priori, die vorweggenommene Aktualität, also selbst doch Form ist. Dadurch kommt ein hylozoistischer Zug in die Naturphilosophie des Aristoteles. Insbesondere erscheinen die Elemente selbst sehr häufig wie beseelt (Phys. VIII, 1, gen. an. III, 11, 762). Übrigens

[1]) Geschehen durch Gegensatz Phys. I, 7. Elemente de coelo III, 6, Zeller S. 415.

hängt ja diese Beseelung der Natur zusammen mit seinem ganzen Weltbild. Die Natur ist fertig gegeben wie die ganze Welt: da bleibt dem Verlangen nach Unendlichkeit keine andere Ausdrucksmöglichkeit als die Seele selbst in die Elemente zu verstecken.

Außer den Elementen des Empedokles kennt Aristoteles noch ein fünftes Element, den Äther. Dieser existiert aber nur in dem Gott so nahe gerückten Fixsternhimmel. Er allein macht auch die Verwandlung der Elemente ineinander nicht mit. Er ist das leuchtendste und reinste Element, daher auch geeignet, die nächst Gott vollkommensten Formen in sich aufzunehmen.

Die hylozoistische Beseelung der Natur zeigt sich nun auch darin, daß jedes Element seiner eigenen Art gemäß einen bestimmten Ort in dem festumgrenzten Weltall aufsucht. Das Feuer strebt seiner Natur nach dem ätherklaren Himmel zu, also nach oben, denn es ist leicht. Weniger leicht ist die Luft, danach das Wasser und am schwersten die Erde, die daher auch naturgemäß nach dem Weltmittelpunkt, den Aristoteles in das Zentrum des Erdkörpers verlegt, strebt. Hier erkennen wir recht deutlich die Verwandtschaft mit Empedokles: denn auch bei diesem wohnt jedem Element ein Streben ganz bestimmter Natur inne, es strebt das Feuer zum Feuer, das Wasser zum Wasser usw.

Den irdischen Elementen ist demgemäß eine gradlinige Bewegung angemessen: Gradlinig strebt das Feuer (nach Aristoteles) zum Himmel, die Erde zur Erde. Aber die geradlinige Bewegung ist nach Aristoteles keine vollkommene, denn wenn sie gleich ein Ende hat, wie jede Bewegung, so kehrt sie doch nicht in sich selbst zurück. Und das ist es doch, was nach seinem Sinne erst die Vollkommenheit alles Geschehens bedingt: Die im Stoff angelegte Form muß auch tatsächlich diese Form verwirklichen, sonst entsteht ein Mißgebilde. So ist es nun auch mit der Bewegung: der Anfang muß auch das Ende sein. Daher ist die vollkommenste Bewegung nur dem Äther und dem aus ihm gebildeten Fixsternhimmel zu teil geworden: sie bewegen sich kreisförmig, denn der Kreis kehrt in seinen Ausgang zurück. Hier liegt das Moment, welches Hegel so sehr für Aristoteles begeistert hat. In mancher Hinsicht steht Hegel Platon viel näher als Aristoteles, allein in dem einen Punkt ist er ein Seelenverwandter des Aristoteles und hat das gefühlt: sie setzen nämlich beide die Welt endlich, und alles Geschehen als ein Spiel innerhalb dieser Endlichkeit. Bei Hegel ist Gott das am Anfang in Verborgenheit und Verschlossenheit, was er am Ende in voller Entfaltung ist. Aber

eben deswegen knüpft sich auch das Ende an den Anfang an, und es ist kein Zufall, daß Hegel den Begriff der Kreisbewegung so gerne zum Symbol des göttlichen Geschehens macht.

Die Endlichkeit der Welt gilt bei Aristoteles im guten und im schlechten Sinne. Form und Materie sind gleich ewig, denn ein wahrhaftes Entstehen darf es nicht geben, sonst wäre ja auch die Möglichkeit einer ständigen Neuzeugung nicht ausgeschlossen. Hier dringt der gesunde und fruchtbare Gedanke der Beharrung des Seins durch. Der Zeit nach ist die Welt unendlich, aber — dem Entstehen nach endlich. Vorzug und Schwäche sind hier dicht beieinander. Dem Gedanken eines stets erneuten Eingriffs eines Göttlichen, Transzendenten scheint damit der Boden entzogen zu sein. Aber wenn man nun bedenkt, daß für Aristoteles die Welt in einen endlichen Raum eingeschlossen ist, so sieht man sofort, daß der wahrhaften geistigen Neuzeugung ebenfalls der Grund abgegraben ist. Aristoteles verfährt dabei ganz konsequent, wenn er die Welt für räumlich begrenzt hält. Denn die Form ist für ihn ja eine ewig gegebene; daher ist es natürlich nicht möglich, daß sich das Weltbild selbst ins Unendliche erweitert. Im Grunde genommen ist ja alles schon erforscht, wir brauchen es nur zu sammeln und in ein System zu bringen. Übersetze ich das ins Räumliche, so kann sich das natürlich nur auf eine gleichsam in eine Schachtel eingeschlossene Welt beziehen. Aber auch da wird diese Auffassung dem aristotelischen Gedanken nur gerecht, wenn ich die Problematik des unendlich Kleinen ebenfalls nicht anerkenne. Deswegen bekämpft auch Aristoteles den Gedanken des Unendlichen oder Unbegrenzten hinsichtlich der Gegenständlichkeit des Seins in seiner Physik konsequent. Man könnte ja immerhin sagen: die Welt mag, gleichsam nach außen hin, begrenzt sein, so bleibt doch die Möglichkeit, daß die Dinge in sich eine Unendlichkeit und Unbegrenztheit der Problematik tragen, so daß hier der Forschung eine unendliche Aufgabe gestellt ist. Man denke sich etwa die Welt, um es einmal humoristisch auszudrücken, nach Art einer großen Zwiebel: Schale liegt über Schale, aber je mehr man sich dem Zentrum der Zwiebel nähert, desto dünner werden die Schalen, und das geht ins Unendliche fort. Auch diese letzte Anschauung ist ungefähr das Gegenteil von dem, was Aristoteles von der Welt denkt. Dies zeigt sich auch in seinen Definitionen des Raumes und der Zeit. Gemäß seiner Definition der Zeit, die lautet: „Die Zeit ist das Maß und die Zahl der Bewegung in bezug auf das Früher und Später“ (Phys. IV, 11), kann er getrost von der Welt die

Ewigkeit aussagen, denn wenn auch die einzelne Bewegung immer ein Ende hat, so darf doch die Bewegung ihrem Begriff nach niemals ein Zuerst haben. Das würde ja ein wahrhaftes Entstehen bedeuten. Anders aber ist es mit dem Raum, denn diesen definiert er (Phys. IV, 1—4, und de coel. IV, 3, 310 b) als die Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen. Also kommt dem Körper an sich kein Raum zu, sondern erst im Verhältnis zu anderen Körpern. Wo daher die Körperlichkeit, das heißt der Stoff, aufhört, da kann natürlich auch kein Raum mehr sein, denn das würde, um mich eines kantischen Ausdrucks zu bedienen, ein Verhältnis von etwas zu nichts bedeuten. Es ergibt sich daher zuerst, daß es für Aristoteles keinen leeren Raum geben kann; und wenn ihm jemand einwirft: dann kann es keine Bewegung geben, — so antwortet er schon ganz wie in der neueren Zeit Descartes, daß immer ein Körper den anderen verdränge. Es folgt aber weiterhin aus seiner Annahme vom Raum, daß der Raum endlich ist, da es ja nach seiner Überzeugung ein fest begrenztes endliches Quantum Materie von Ewigkeit zu Ewigkeit gibt. Welche Bedeutung seine Lehre für seinen Gottesbegriff hat, wollen wir später erwägen. Vorerst sehen wir uns noch einmal auf der Erde um, wie sie dem Aristoteles erschien.

So sehr ihn auch die Probleme der anorganischen Natur beschäftigt haben, so liegt doch sein eigentliches Interesse auf dem Gebiet der Naturwissenschaften. Das versteht sich schon daraus, daß seine ganze Physik und Metaphysik von der Lehre vom Zweck, das heißt der Teleologie beherrscht wird; Zweckmäßigkeit aber ist das Charakteristikum der organischen Natur. Kant sagt in der Kritik der Urteilskraft, daß beim Organismus alles wechselseitig Mittel und Zweck sei. Die Gattung ist Zweck für das Individuum, denn die Reproduktion der Individuen dient zugleich der Erhaltung der Gattung. Andererseits aber scheint es die Gattung gerade auf das Individuum abgesehen zu haben, denn in ihm kommt sie zur Erscheinung. Das Individuum ist aber auch wieder Zweck für das Individuum, denn es erzeugt immer ein Individuum seiner Art. Endlich und hauptsächlich gilt die Zweckmäßigkeit innerhalb des Individuums selbst. Das Blatt ist ein Erzeugnis des Baumes, so daß der ganze Baum um des Blattes willen da zu sein scheint; aber umgekehrt ist es das Blatt, welches den Baum ernährt, so daß man auch sagen kann, daß der Zweck der Existenz des Blattes in der Existenz des Baumes liegt. Alle diese Überlegungen kann man schon bei Aristoteles finden, wenn man seine naturwissenschaftlichen Schriften (Die

Naturgeschichte der Tiere, die Schriften über die Zeugung und die Teile der Tiere) aufmerksam liest; die Gedanken sind hier nur noch nicht so reif auskristallisiert. Es bleibt aber ein grundlegender Unterschied zwischen Kant und Aristoteles bestehen. Kant ist sich bewußt, daß wir den Zweck als heuristisches Prinzip in die Natur hineintragen, daß er eine Idee ist, mit deren Hilfe wir die Probleme der organischen Naturwissenschaft der kausalen Erklärung zugänglich machen wollen. Bei Hegel aber ist der Zweck als Begriff wie eine objektive Kraft in den Organismen wirksam, gleichsam wie eine Lebenskraft, die sich den Organismus erst gestaltet. Der Zweck ist hier ein hypostasiertes a priori. Aristoteles steht hier Hegel weit näher als Kant. Man muß sich an die Vorrede von Hegels Phänomenologie erinnern, in welcher dieser sagt, daß weder der Same noch auch die voll entwickelte, Blüten oder Früchte tragende Pflanze der ganze Begriff der Pflanze sei. Erst die Vereinigung, oder besser die Rückkehr vom Ausgangspunkt zum Ende gibt die Realität des Begriffes, und nun können wir ganz im Sinne Hegels mit den Worten des Aristoteles sprechen: der Same ist eben potentiell dasselbe, was die voll entwickelte Pflanze aktuell ist. Wir haben also auch hier eine Art Kreisbewegung des Begriffs in sich selbst, in welcher sich ein Abglanz des ewig göttlichen Geschehens am Fixsternhimmel spiegelt.

Kant unterscheidet in der Kritik der Urteilskraft zwei Arten des Prästabilismus. Danach ist das von Seinesgleichen gezeugte organische Wesen entweder ein bloßes Edukt oder ein Produkt des ersteren. Die erstere Form der Auffassung nennt er die Theorie der individuellen Präformation oder auch die Evolutionstheorie. Wo aber das Neugeborene als Produkt erscheint, spricht er von dem System der Epigenesis oder der generischen Präformation, bei welcher die spezifische Form nur virtualiter präformiert war (vgl. Kritik d. Urt. ed. Vorländer 3. Aufl. S. 304). Der letzteren Anschauung steht offenbar diejenige des Aristoteles näher als der ersteren, wie sich schon in dem von Kant gebrauchten Ausdruck „virtuell" zeigt. Aber der Ausdruck Virtualität geht doch weit über den Sinn des aristotelischen Begriffes der Potentialität hinaus: Er läßt immerhin die Möglichkeit der Variabilität der Arten offen. Davon kann bei Aristoteles gar keine Rede sein. Potentiell ist immer die ganz bestimmte Form angelegt, von der es zwar infolge des Widerstrebens des Stoffes zuweilen ein Abweichen geben mag (Mißbildungen bei Tieren und Pflanzen, Bastarde), aber weil die Form

das Wesen ist, werden die so entstehenden Gebilde sich nicht halten können und jedenfalls nie zu der Entstehung neuer Arten führen, denn es gibt vielmehr von Anfang an eine ganz bestimmte, fest umgrenzte Zahl von Arten und Formen. Daher gibt es auch bei Aristoteles keine Entwicklungsgeschichte innerhalb der Organismen. In seiner Naturgeschichte erzählt er zwar auch Dinge, die uns zunächst anmuten könnten wie eine Verwandlung der Arten ineinander: so z. B. die Verwandlung eines Raubvogels in den Kuckuck; die Entstehung des Aals aus dem Regenwurm und dergleichen mehr, aber diese Märchen sind durchaus nicht entwicklungsgeschichtlich gemeint, wenigstens nicht, wenn man unter Entwicklungsgeschichte die Stammesgeschichte versteht, sondern sie betreffen nur die Entwicklung des einzelnen Individuums, die Ontogenese, nicht die Phylogenese.

Auch die Betrachtung der Organismen zeigt eben die physikalischen Grundgegensätze: Stoff und Form usw. Aristoteles steht in seinem ganzen Denken auch Schelling sehr nahe. Denn ähnlich wie dieser denkt er sich, daß die verschiedenen Organismen entstanden sind, dadurch, daß die Natur gewissermaßen stets erneute Versuche macht, einen höchsten denkbaren Typus des Organismus zu schaffen. Es entsteht also nicht etwa eine Art aus der anderen, sondern die Entstehung jeder einzelnen Art verrät einen neuen Ansatz der Natur zum oben genannten Zweck. Man fühlt sich vielleicht auch an Goethes Urpflanze erinnert, von der Schiller sagte, daß sie eine Idee sei. Aber das kritische Verhalten, welches Kant, Schiller und Goethe und mit ihnen Wilhelm v. Humboldt diesem Problem gegenüber zeigen, findet man weder bei Schelling und Hegel noch auch bei Aristoteles. Für Aristoteles nämlich gibt es eine allerhöchste Form: das ist Gott. Der streben alle Wesen zu, aber weil sie an die Materie gebunden sind, und ohne sie nicht zu existieren vermögen, erreichen sie ihn nie: er ist ja reine Aktualität ohne jede Stofflichkeit. Viel Verwandtschaft zeigt Aristoteles mit dem heute wieder weit verbreiteten Neovitalismus. Es gibt Forscher, die sich sogar des Ausdrucks Entelechie wieder bedienen. Sie alle verstoßen gegen die Grundlagen des Kritizismus, der gerade, weil er Idealismus ist, zur realen Abstammungslehre führt; denn Denken und Sein sind identisch, und wenn die Begriffe wenigstens der Forderung und Aufgabe nach ein kontinuierlich verknüpftes System bilden, so müssen das natürlich auch die Organismen.

Die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaft wird durch

solche kritische Ausstellungen in keiner Weise geschmälert. Wir müssen es sehr beklagen, daß seine Schriften über Pflanzenkunde verloren gegangen sind, denn nach dem, was er für die Tierkunde geleistet hat, zu urteilen, müssen auch diese Schriften sehr wertvoll gewesen sein. Obgleich wir hier nicht die Geschichte der Naturwissenschaften zu schreiben haben, können wir es uns im philosophischen Interesse nicht versagen, doch wenigstens in etwas auf seine Tierkunde einzugehen. Zur allgemeinen Charakteristik derselben haben wir ja schon früher einiges beigebracht. Wir wiesen schon darauf hin, wie umfassend Aristoteles das Problem angegriffen hat. Er begnügt sich weder bei einer bloßen äußeren Beschreibung der Tiere, noch auch bei der Darstellung der Anatomie. Er treibt Biologie im weitesten Wortsinn. Die Zeugung, die Ernährung, das Wachstum — alles erregt sein Interesse im höchsten Maße. Darüber hinaus gibt er Tierpsychologie und Physiognomik. Für die Psychologie haben wir schon einige Beispiele gebracht Buch I, c. 1 handelt von den Charakteren der Tiere. Manche sind sanftmütig, manche mutig und widerspenstig, andere wieder großmütig und edel usw. Es geht vielleicht auf Aristoteles zurück, daß durch das ganze Mittelalter hindurch bis zur Neuzeit der Löwe als der Typus des Edelmuts, der Tapferkeit und der Großmut galt, was bekanntlich ganz und gar nicht zutrifft. Er hat die heimtückische Art aller Katzen.

Wichtiger ist, daß er auch schon auf den Zusammenhang der Lebensweise der Tiere mit dem Klima und dem geographischen Ort ihres Aufenthalts, auf ihre Wanderungen (insbesondere der Vögel), die Farbenänderungen, die Mutation der Stimme, die Veränderungen, die durch das Geschlechtsleben eintreten, die Bedeutung der einzelnen Organe für ihre Lebensweise (z. B. den krummen Schnabel der Raubvögel und den Rüssel der Elefanten) geachtet hat. Ebenso bedeutungsvoll erscheint es, daß er, obgleich der eigentlichen Entwicklungstheorie feind, bereits auf die feinen Übergänge, die im Reich der Organismen bestehen, aufmerksam war. Er sagt sogar, daß der Übergang vom Anorganischen zum Organischen von der Pflanze zum Tier, ein so feiner ist, daß es zuweilen schwer fällt, zu entscheiden, ob man es mit einer Pflanze oder mit einem Tier zu tun hat. Er weiß, daß es Tiere gibt, die angewachsen sind und also des Vermögens der Bewegung beraubt sind, und er findet, daß die Schaltiere den Pflanzen gleichen (vgl. part. an. IV, 5, 681 und hist. an. VIII, 1, 588). Bei alledem leitet ihn das Gesetz der Analogie. Da er keine faktisch genetischen Zusammenhänge kennt, so wird für ihn

das Gesetz der Ähnlichkeit zur Forschungsmaxime. Die Analogie setzt nicht notwendig die Zusammengehörigkeit der Arten zu einer Gattung voraus (Met. V, 6, 1016 b). Es kommt ja aber auch dem Aristoteles gar nicht darauf an, Gemeinsamkeit des Ursprungs der Arten zu finden, sondern eher im Gegenteil: wie es fest umrissene Gattungen von Anfang an gibt, muß es auch fest bestehende Arten geben. Es ist daher auch nur bedingt richtig, wenn wir oben sagten, daß die Analogie für ihn eine Forschungsmaxime sei. Gewiß, er spürt der Ähnlichkeit der Gattungen und Arten bis ins Kleinste nach, aber nicht um nun Anhaltspunkte zur kausalen Erklärung des Seins zu gewinnen, sondern nur um, wenn mans einmal so ausdrücken darf, die Einheit des Weltplanes festzustellen, denn „man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem anderen denken; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schließen, d. i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen." (Kant, Kr. d. Urt., ed. Vorländer, S. 353.) Wenn man das Gleichartige unter den Organismen, wie es Aristoteles tut, beobachtet hat, so ist man auf Grund dieser Beobachtung allein keineswegs berechtigt, die reale Verwandtschaft zu behaupten. Diese Behauptung bleibt immer eine Hypothesis, die sich erst dadurch verifiziert, daß man mit ihrer Hilfe Voraussagen über die Existenz und Beschaffenheit anderer Organismen machen kann. Aristoteles aber ist der Hypothesis feindlich gesinnt. Er möchte am liebsten einfach „konstatieren". Dadurch vermag er dann freilich Probleme aufzusuchen, und das ist schon wertvoll genug[1]).

Was die Systematik der Zoologie angeht, so unterscheidet er nicht nur blutführende und blutlose Tiere, wobei er aber den letzteren ein „Analogon" des Blutes zuschreibt, sondern er hat auch eine weitere Klassifizierung versucht, wobei allerdings die verschiedensten Gedankengänge sich kreuzen. Die blutführenden Tiere zerfallen weiter in lebendig gebärende und eierlegende Vierfüßler, Vögel, Fische, Wale, Weichtiere, Weichschaltiere und Insekten[2]).

Ausführlich behandelt er auch die Anatomie der Tiere und des Menschen. Er hat hier, wie besonders Zeller gezeigt hat, manche richtige

[1]) Vgl. meine Allgem. Geschichte d. Philos. Bd. I, S. 143.

[2]) Vgl. Dannemann, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung, 2. Aufl. Bd. I, S. 133.

und treffende Bemerkung gemacht. Es fehlt aber auch nicht an Absonderlichkeiten, die beweisen, daß Aristoteles niemals eine menschliche Leiche seziert hat. So z. B. wenn er (hist. an. I, c. 7) behauptet, daß der weibliche Schädel eine, der männliche aber drei Nähte hätte. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß man zu seiner Zeit den Unterschied zwischen Nerven und Adern noch nicht kannte, daß er das Herz für den Sitz der Empfindung hält, und wollen hier noch hinzufügen, daß er ein ähnliches Zentrum der Empfindung bei allen Tieren zu finden glaubt, dessen Sitz immer im Mittelpunkt des Körpers ist. Er verbreitet sich eingehend über das Skelett, dessen Bedeutung er in der Stützung der Weichteile sieht, spricht mit Verständnis von der Bedeutung der Knochen und Sehnen für den Gang usw.

Ebensosehr findet sich in seiner Biologie Irrtum und Wahrheit gemischt. Hasen und Löwen behauptet er, begatten sich rückwärts. Die Schlangen sollen eine unwiderstehliche Neigung zum Wein haben, daher man sie denn auch fangen kann, wenn man ihnen eine Schale mit Wein hinstellt. Noch viel mehr dem Volksglauben und der Mythologie preisgegeben zeigt er sich, wenn er nicht nur für die Anatomie, sondern auch für die Biologie den Unterschied von rechts und links betont und zwar in dem Sinne, daß die rechte Seite von Natur aus die wärmere und die bessere sei. Die schwangere Frau kann erkennen, ob sie einen Knaben oder ein Mädchen gebären wird, je nachdem sie die Bewegungen des Fötus zuerst mehr rechts oder mehr links wahrnimmt. Hat es dem Mann bei der Zeugung an der nötigen Wärme gefehlt, so entsteht ein kälteres, das heißt weibliches Wesen.

Wenn man von allem Sonderbaren absieht, das sich in der aristotelischen Lehre von den Organismen findet (denn dies geht ja zumeist auf einen Mangel an Kritik gegenüber dem Volksglauben oder auf zeitliche Bedingtheit der Erkenntnis zurück), so muß man eingestehen, daß Aristoteles eine bewundernswerte Klarheit des Denkens und eine immense Fülle des Wissens, verbunden mit inniger Forscherliebe verrät. Es kommt eine tiefe Einheit in die belebte Natur durch die Anwendung seiner Grundprinzipien. Stoff strebt zur Form, Form wird wieder zum Stoff, aber überall ist es die Form, der Begriff, welcher nicht nur die Individualität des Einzelwesens, sondern auch den Zusammenhang aller Individuen begründet. Dabei konnten wir eine aufsteigende Reihenfolge der Wesen in Morphologie, Biologie und Psychologie beobachten.

Diese auf die Prinzipien gegründete Einheit und Stufenfolge des Seins umfaßt die ganze Welt. Wir hörten schon von den Elementen, daß sie ihren natürlichen Ort und ihre natürliche Bewegung in der Welt haben. Die vier Elemente im engeren Sinn (Erde, Wasser, Luft und Feuer) bewegen sich gradlinig, und zwar die ersteren zwei nach dem Mittelpunkt der Erde zu, die anderen aber aufwärts nach den äußersten Grenzen der Welt. Aus dieser naturgegebenen Bewegung der Elemente leitet Aristoteles die Unbewegtheit der Erde ab, welche im Mittelpunkt der Welt ruht (de coelo II, 14). Er bekämpft ausdrücklich die Achsendrehung der Erde, die doch bereits Platon und gewissen Pythagoreern bekannt war. Er begründet den Stillstand der Erde so: Wenn die Erde selbst sich drehte, dann müßte ja auch jeder ihrer Teile sich drehen. Diese Teile aber bestehen selbst aus Erde, und der Erde als Element eignet „von Natur" die Bewegung nach dem Erdmittelpunkt, der zugleich Weltmittelpunkt ist. Das erscheint Aristoteles von seinem Standpunkt aus wie ein Widerspruch. Der dogmatische Grundcharakter seiner Philosophie wird hier ganz besonders deutlich. Sein Beweis bewegt sich natürlich im Zirkel. Wenn ich einmal gesagt habe, daß der Erde als Element nur die eine Bewegung „natürlich" ist, nämlich die nach dem Erdmittelpunkt, dann ist der andere Satz, daß die Erde als Weltkörper von Natur ruht, ein analytischer Satz, das heißt, er enthält keine neue Erkenntnis mehr. Ein geworfener Stein bewegt sich nach Aristoteles widernatürlich. Wenn ich also darauf sehe, was von Natur ist, so kann ja die Erde sich nicht bewegen, weil die seitliche Bewegung ihrer Teile, die von der Richtung zum Weltmittelpunkt abweicht, widernatürlich wäre. Mit dieser Lehre vom natürlichen Ort der Elemente, ebenso wie mit vielen anderen physikalischen Theorien (z. B. der horror vacui, es gibt keinen leeren Raum) hat Aristoteles die Gedankenwelt der Menschheit über ein Jahrtausend beherrscht zum großen Schaden der Entwicklung der Wissenschaft. Freilich wurden die physikalischen Bücher des Aristoteles im christlichen Europa erst ziemlich spät zur Lektüre freigegeben. So lange der Geist des romanischen Zeitalters herrschte, galt die Beschäftigung mit der Natur überhaupt als Sünde. Auch sehen wir im frühen Mittelalter ein ständiges Ringen zwischen christlichem Platonismus und aristotelischem Geist. Aber mit dem Auftreten des Albertus Magnus und Thomas von Aquino war die Sache innerhalb der christlich-orthodoxen Welt zugunsten des Aristoteles entschieden.

Dies gilt nun auch für die gesamte Auffassung des Weltgebäudes; Platon, sein Schüler Eudoxus und Aristoteles sind hier von den Pythagoreern abhängig; sie übernahmen deren Sphärentheorie. Zu den 27 Sphären des Eudoxus fügten Kalippus 7 und Aristoteles noch 22 weitere hinzu [1]). Schon die Pythagoreer dachten sich nämlich die Gestirne an festen Kugelschalen befestigt, eben den Sphären. Die ganze Welt ist nun nach Aristoteles kugelförmig gebildet. Außerhalb derselben ist das Reich Gottes, von dem später noch die Rede sein muß. Es folgt dann als erster und reinster Ort der Welt der Fixsternhimmel: hier sind viele Sterne an einer Sphäre befestigt. Darunter befindet sich das Reich der Planeten, aber hier kommt jedem Wandelstern nicht nur eine, sondern sogar mehrere Sphären zu, die verschieden gerichtete Bewegungen ausführen, denn ohne diese Annahme glaubte man die Bewegungen der Wandelsterne nicht erklären zu können. Die unterste Sphäre hat der Mond inne, und noch tiefer als der Mond beginnt erst das, was wir die irdische Welt nennen, die zugleich der Schauplatz rastlosen Werdens und Vergehens ist. Wir werden später sehen, wie sich mit diesem Herabstieg von der Unwandelbarkeit Gottes durch die sich ewig gleichbleibende Bewegung des Fixsternhimmels und die durch verschiedene Bewegungen gestörte Ruhe des Planetenhimmels zur ruhlosen Welt unterhalb des Mondes für Aristoteles eine stets verminderte Wertschätzung des Seins verbindet. Dann wird es auch Zeit sein, noch einmal kurz auf die Fortwirkung dieser Lehre im Wissen, Glauben und Fühlen der Menschheit einzugehen.

Damit aber unsere Leser einen Einblick gewinnen in die Größe und Weite des aristotelischen Geistes wollen wir noch kurz darauf hinweisen, wie sich Aristoteles mit den verschiedenen Regionen des Weltalls beschäftigt hat. Seine Untersuchungen zur Meteorologie geben Zeugnis davon [2]). Die Sternschnuppen, die Meteore, die Kometen und die Milchstraße erklärt er für Ansammlungen von Dünsten, die sich durch die Reibung der Gestirne in der Atmosphäre entzünden. Er kennt ferner den Kreislauf des Wassers, das durch die Sonne erwärmt zum Himmel eilt, dort abgekühlt wieder als Regen zur Erde fällt. Er hat über den Reif, den Regen, den Schnee, über die Entstehung der Flüsse und des Meeres usw. tiefschürfende Untersuchungen angestellt.

---

[1]) Vgl. Dannemann Bd. I, 2. Aufl. S. 119.

[2]) Zeller a. a. O. S. 472 f.

Wir sagten oben, daß sich von Gott bis zum irdischen Dasein herab eine stetige Entwertung des Seins vollziehe. So ist es denn nötig, daß wir zuerst bei dem aristotelischen Gottesbegriff verweilen. Man kann bei ihm im Grunde genommen schon alle drei Beweise für das Dasein Gottes finden, die im Mittelalter und in der Aufklärungszeit eine so große Rolle gespielt haben; nämlich den physiko-teleologischen, den kosmologischen und sogar den ontologischen Beweis. Von dem ersten gilt dies allerdings nur bedingt; denn der aristotelische Gott ist weder Weltschöpfer noch im strengsten Wortsinn Weltbaumeister. Er ist dies letztere wohl, aber nur indirekt, denn er teilt der Welt die erste Bewegung mit, ohne welche das ganze Weltgetriebe nicht sein und bestehen könnte. Aber er tut dies nicht etwa, indem er ein Schöpferwort spricht, oder die bestehende Materie wie ein Künstler gestaltete, sondern einfach dadurch, daß sein ewiges, vollkommenes und seliges Sein zunächst im Fixsternhimmel, dann aber auch indirekt durch diesen in allem darunter befindlichen Seienden die Liebe zu ihm erweckt, die notwendig die Bewegung zu ihm zur Folge hat. Daher ist die Natur zweckmäßig, denn der Zweck ist die Form oder der Begriff, und Gott ist die reinste Form, der höchste Begriff und somit auch die vollkommenste Aktualität und zwar ohne jede Beimischung der Materie. Zu dieser höchsten Form aber sehnt sich die Materie, oder wie man besser sagt, die in ihr schlummernde Potentialität, und so ist es der höchste und letzte Zweck, nämlich Gott, welcher dauernd und ununterbrochen die schlummernde Zwecktätigkeit der Welt in Bewegung setzt. Beobachtet man also in der Welt Zweckmäßigkeit — und Aristoteles glaubt sie fast überall zu finden — so ist ja von seinen, den aristotelischen Prinzipien aus der Beweis für die Existenz des letzten Endzweckes, also Gottes, schon erbracht.

Viel geläufiger als der physiko-teleologische ist dem Aristoteles der kosmologische Beweis. Es muß ein erstes Bewegendes geben, weil sonst kein Anfang der Bewegung wäre, und das widerspricht seinem ganzen Denken. Dies erste Bewegende soll keineswegs zeitlich gedacht sein: der Zeit nach ist ja die Bewegung ewig. Aber ein letzter Grund, eine letzte Ursache, besser gesagt ein letzter Zweck der Bewegung muß vorhanden sein, sonst wüßte man ja nicht, woher sie immer wieder geboren wird. Denn jede Bewegung ist endlich und steuert einem endlichen Zweck zu. Es muß also ein Grund da sein, warum immer wieder endliche Bewegungen entstehen, und das ist eben Gott, das erste Bewegende.

Auch der dritte, der ontologische Beweis findet sich, wenn man genauer zusieht, bei Aristoteles. Gott ist die reine Form, die absolute Aktualität, also liegt es schon in seinem Begriff, daß er existiert, denn aktuell und wirklichsein ist dasselbe. Man sieht, wie weit Aristoteles dem christlichen Denken entgegenkam!

Der Gott des Aristoteles ist weder an einem Ort noch in einer Zeit. Wie sollte er auch, ist er doch außerhalb der Welt! Dort aber gibt es keine Bewegung, also auch keine Zeit. Er kann aber auch nicht an einem Ort sein, denn der Raum setzt ja nach der Definition des Aristoteles den umschließenden und umschlossenen Körper voraus. Nun ist aber Gott reine Form, also ohne jede Körperlichkeit und Materie. Daher kann er auch nicht im wörtlichen Sinn das Äußerste der Welt umschließen. Raum und Zeit beginnen erst mit der vollkommenen Bewegung des Fixsternhimmels.

Wenn nun Aristoteles dazu übergeht (z. B. Met. XII, 7, de coelo I, 9, Nic. Eth. X, 8) das Wesen Gottes zu schildern, so wird es sich als reine Form, reines Denken enthüllen. Das theoretische Denken, das Erkennen ohne jede praktische Tätigkeit steht bei Aristoteles, wie wir bei der Darstellung der Ethik noch näher ausführen werden, am höchsten von allen Gütern des Lebens. Welche Art von Handlungen sollten wir auch Gott zuschreiben? Etwa die gerechten? heißt es nikomachische Ethik a. a. O., soll er etwa Verträge schließen oder Gefahren überwinden oder dergleichen? Wir erinnern uns daran, daß schon Platon den Eros nicht als Gott gelten lassen wollte, weil doch den Göttern kein Streben zukommen kann, denn das Streben setzt immer einen Mangel voraus, ein Begehren nach etwas, das man entbehrt. Es bleibt also für Gottes Handlungen nur das eine übrig: das reine, in sich selbst ruhende Denken des Denkens. In diesem Sinne wird denn auch der Gottesbegriff in der Metaphysik erläutert: bei Gott vollzieht sich die restlose Identität von Denken und Sein, er ist die reine Form, die keiner Materie mehr zu ihrer Verwirklichung bedarf. Der Inhalt seines Denkens kann also nur das rein formale aktuelle Sein bedeuten, denn darin liegt sein Wesen. Vielleicht fällt von hier aus auch ein Licht auf die aristotelische Unsterblichkeitslehre. Ist nicht vielleicht die Unsterblichkeit des Menschen darin begründet, daß der beste Teil seiner Seele ein Gedanke Gottes ist?

Wir sagten schon, daß seine Sphärentheorie und seine Auffassung vom Wesen Gottes den Geist der Menschheit und der Wissenschaft viele Jahrhunderte beherrscht hat; ja man kann sagen, daß noch heute die

strenggläubige katholische Welt in mancher Hinsicht ganz unter seinem Banne steht. In einem Punkte freilich ist seine Anschauung unter dem Einflusse des Christentums modifiziert worden: Gott wurde aus dem Weltbaumeister zum Weltschöpfer. Wenn man etwas grob sich ausdrücken wollte, könnte man sagen, daß bei Aristoteles Gott nur der Maschinist ist, welcher die von Ewigkeit her bestehende Maschine in Gang hält. Dafür scheint auch der Ausspruch zu zeugen (de gen. et corr. I, 6, 323), daß Gott die Welt durch Berührung bewegt. Indem wir uns aber an das erinnern, was früher über den Begriff der Bewegung bei Aristoteles ausgeführt worden ist, erkennen wir, daß unser Vergleich doch nicht ganz zutrifft. Aristoteles denkt immer organisch, nicht mechanisch. Die räumliche Berührung ist auch im irdischen Sein nötig, damit sich der Übergang von der Potentialität in die Aktualität vollzieht, aber es ist dann eben nicht die Bewegung als solche, sondern die bloße Annäherung einer aktuellen Form an die gleichsam mit der Potentialität geschwängerte Materie, die das Werden und Geschehen bedingt. So ist es nun auch mit dem Verhältnis Gottes zur Welt. Weil er die vollkommenste und reinste Form ist, das Denken des Denkens, die von keinem Stoff beschwerte Aktualität, sucht und liebt ihn alles in der Welt. Er ist das Geliebte, die Welt der Liebende (Met. XII, 1072), und so ist es im Grunde die Sehnsucht und die Liebe, die das ganze Weltgetriebe im Gange hält. Dieses Verhältnis wiederholt sich nun, wenn wir von Gott abwärtssteigen zunächst in der Sternenwelt. Der Fixsternhimmel erhält seine kreisförmige Bewegung demnach durch seine Liebe zu Gott. Aber wenn er lieben soll, muß er eine Seele haben; und da er wiederum seine Bewegung den Planeten in gleicher Weise mitteilt, so müssen wir auch dort Seelen, das heißt Sphärengeister voraussetzen. Die reine Form, die Aktualität ist ja immer das beseelende und bewegende Prinzip. Nun ist aber das Element, aus dem die Sterne gebildet sind, das feinste und leichteste, nämlich der Äther, und wird sich daher auch am leichtesten und ohne allzugroßes Widerstreben der Form anpassen. Die Sterne also sind von seligen Geistern bewegt, in denen die Aktualität, die formgebende Kraft noch die Überhand hat. Je weiter wir aber herabsteigen, desto mehr gewinnt der Stoff an Kraft, und desto unvollkommener wird daher die Welt werden. Die unregelmäßige Bewegung der unteren Planeten, insbesondere der Sonne und des Mondes (denn hier sind ja nicht nur eine, sondern mehrere Sphären für die Bewegung jedes Sterns erforderlich), wirken dann stark auf das irdische Geschehen ein.

Vielleicht ist Aristoteles eine der stärksten Autoritäten der Astrologie im Mittelalter gewesen[1]). In dichterischer Form hat sich die Lehre von den Sterngeistern bis auf Goethes Faust fortgepflanzt (vgl. das Vorspiel im Himmel), in der Philosophie darüber hinaus bis auf Fechner und Paulsen. Mit beeinflußt ist allerdings diese ganze Auffassung durch den falschen Dionysius Areopagita, der in seinem Buch de coelestihierarchia über die Intelligenzen und Engel gehandelt hat. Von ihm sind wieder, ebenso wie von Aristoteles, Thomas und Albertus stark abhängig.

Auch Dante teilt ja noch im wesentlichen durchaus die aristotelische Anschauung vom Weltbild. In seiner Göttlichen Komödie schildert er, wie er sich, geleitet von Beatrice, durch die verschiedenen Sphärenhimmel bis zum Empyreum, dem Aufenthalt Gottes und der Heiligen emporhebt. Das Empyreum aber ist außerhalb von Raum und Zeit, wie der Gott des Aristoteles. Das ganze Mittelalter hindurch hat diese Vorstellung gegolten, daß nämlich die Welt räumlich begrenzt und gleichsam in eine kugelförmige Schachtel eingeschlossen sei. Diese Auffassung entsprach dem Denken der Zeit vollkommen. Die Unendlichkeit der individuellen Seele, wie der Problematik außerhalb ihrer war noch nicht erkannt. Es entstand so ein Gefüge des Daseins, das sich in endlichen Formen und Zielen bewegte. Man kann sagen, die schweren Himmel von Kristall schlossen nicht nur die Welt da draußen, sondern auch die Welt im Herzen der Menschen ein.

Kopernikus, Nicolaus von Cusa und Giordano Bruno sprengten die Hülle: Man muß versuchen, sich in jene Zeiten zurück zu versetzen, um zu begreifen, mit welcher Freude und mit welchem Enthusiasmus die Renaissance den Gedanken der Unendlichkeit der Welt begrüßte. Galilei raubte der Erde ihre träge Ruhe; und die Grenzenlosigkeit im Fortschritt der Erkenntnis erhöhte das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Daseienden und spornte die erkennende Seele zum Flug in die Ewigkeit an.

Aristoteles schließt die Zeit ab, in der die Polis, der Stadt-Staat geblüht hatte; von nun an wagte die Menschheit den Gedanken des Weltstaates zu fassen. Ganz ist er selbst im Mittelalter nicht verloren gegangen, denn wenigstens die Kirche suchte die civitas Dei auf Erden zu verwirklichen. Aber über die Erde ging der Blick noch nicht hinaus, oder er wurde wenigstens von dem System der kristallenen Sphären-

[1]) Über die Fortwirkung der aristotelischen Lehre vgl. man Philalethes in seiner Übersetzung von Dantes Göttlicher Komödie, 4. Aufl., Tl. III, S. 12 f.

schalen festgehalten. Das Diesseits war begrenzt, und es bedeutete demgegenüber eine unendliche Bereicherung, als der kühne Geist der neu aufblühenden Wissenschaft der Renaissance die kristallenen Schalen in Stücke schlug. Diesem Gefühl hat Giordano Bruno in schwungvollen Sonetten Ausdruck verliehen, die den Kopernikus und seine Tat feiern. Wir wollen davon eins hierher setzen.

„Und wer ist's, der die Schwingen mir verliehen,
Mein Herz entflammt, der Ketten frei, verlachen
Mich Schicksal heißt und Tod, mir los zu machen
Des Kerkers Tür, aus der so wen'ge fliehen?

Zeitalter, Jahre, Monde, Stunden ziehen
Vorüber mir; — Zeit, deine Waffen machen
Zu nichte Stahl und Eisen, — deinem Rachen
Entronnen ist mein Geist zur Seligkeit gediehen.

Die Schwingen darf ich selbstgewiß entfalten,
Nicht fürcht ich ein Gewölbe von Kristall,
Wenn ich der Äther blauen Duft zerteile,

Und nun empor zu Sternenwelten eile,
Tief unten lassend diesen Erdenball
Und all die nied'ren Triebe, die hier walten."

(Übers. Kuhlenbeck.)

Man darf diese Verse nur lesen, um den ganzen Gegensatz der Zeiten zu empfinden. Er wird einem aber auch offenkundig, wenn man die Ethik des Aristoteles studiert.

Hier wie überall klebt Aristoteles am Gegebenen, Gewordenen. Er weiß aufs Feinste und mit dem größten Scharfsinn das Bestehende und so ziemlich allgemein Anerkannte zu analysieren: ein Führer zu neuen Zielen ist er nicht. Das geht nicht nur daraus hervor, daß er gerade in der Ethik so großen Wert auf das, was alle glauben und für recht halten, legt (Nik. Eth. X, 2, 1173 a), sondern auch aus seiner starken Betonung der Gewohnheit und des Herkommens, wenn es sich um die Tugendlehre handelt. Der grundsätzliche Gegensatz zu Platon wird durch das eine Wort blitzartig erleuchtet, daß wir Ethik treiben, nicht um zu wissen, was das Gute sei, sondern um Gute zu werden (a. a. O. II, 2). Die platonische „Idee des Guten" wird daher von ihm auch gleichsam mit einer kühlen Handbewegung beiseite geschoben, denn was

könnte sie uns zu diesem Zwecke nützen? Natürlich ist bei alledem Aristoteles, wenigstens was den Grundriß seiner Ethik angeht, aufs stärkste von Platon abhängig. Schon daß er die Ethik als die Grundlage der Politik ansieht, die Gerechtigkeit im weitesten Sinne (wovon er allerdings noch einen engeren Sinn unterscheidet), mit der Tugend identifiziert, beweist dies ja hinlänglich. Dabei soll nicht verkannt werden, daß er seiner Ethik einen ganz persönlichen eigenartigen Stempel aufgedrückt hat. Ein so gewaltiges Überstürmen der Zeit, ein so kühnes in die Zukunft greifen wie bei Platon dürfen wir aber bei ihm nicht erwarten. In Platons Philosophie ist der Geist des Griechentums über seine eigenen Schranken hinausgewachsen: Aristoteles begnügt sich, diese auszumessen.

Dies sieht man schon, wenn man seinen Begriff der Tugend ins Auge faßt. Tugend bedeutet im Griechischen (wie übrigens auch im Lateinischen) zunächst die Mannhaftigkeit, dann die Tüchtigkeit und Brauchbarkeit für einen bestimmten endlichen Zweck. Genau so aber nimmt auch Aristoteles den Begriff der Tugend, denn er kennt nicht nur eine Tugend des Menschen, sondern auch der Tiere, ja selbst eines toten Werkzeugs, wenn dieses nur seinem Begriff entspricht und für seinen Zweck tüchtig ist. Daneben gibt es natürlich einen im ethischen Sinn engeren Begriff der Tugend, der nur für den willensfreien Menschen gilt. Aber auch hier bleibt der Begriff der Tüchtigkeit für den Zweck seines Wesens erhalten. Wollen wir ihn finden, so müssen wir uns daran erinnern, daß weder die ernährende noch die tierische Seele das Eigentümliche des menschlichen Wesens ausmachen. Dies liegt vielmehr im Denken und in der Vernunft. Wenn Aristoteles dann später zwei Arten von menschlichen Tugenden unterscheidet, nämlich die dianoetischen und ethischen, so bleibt doch für beide bewahrt, daß sie ohne die Vernunft und das Denken nicht möglich sind.

Es folgt aus der ganzen Art seiner zu Theorien neigenden Persönlichkeit, daß er sogar die dianoëtischen oder Denktugenden noch über die ethischen oder praktischen Tugenden stellt. Wir wissen bereits, daß die Glückseligkeit Gottes im reinen Denken, das mit keinem Stoff vermischt ist, besteht. So will es ihm scheinen, daß auch die dianoëtischen Tugenden etwas Göttliches an sich haben; denn durch das Denken sind ja auch wir Gott verwandt, und die nicht leidende Vernunft hatte er als unsterblich erklärt. Wir dürfen nur fragen, was denn die Vernunft zu ihrem eigensten Zweck tüchtig macht, so werden wir die dianoëtischen

Tugenden finden. Es sind die Tugenden der reinen Theorie, des beschaulichen Lebens, welches Aristoteles (Nik. Eth. I, 3, Bekk.) dem genießenden und dem politisch tätigen Leben gegenüberstellt. Daher gehören denn zu den dianoëtischen Tugenden Verstand, Einsicht, Weisheit, Wohlberatenheit u. a. Es ist außerordentlich beachtenswert, welch tief eingreifenden Schnitt diese Trennung der Tugenden in rein intellektuelle und praktische vollzieht. Wenn Aristoteles, wie sein Meister Platon die Ethik zur Grundlage der Politik macht, so zeigt sich der Unterschied zwischen beiden Denkern und Charakteren darin, daß für Aristoteles trotz alledem die Politik erst das zweitglücklichste und erstrebenswerteste Leben gewährt, während für Platon die Erziehung zum sittlichen Menschen, der Aufstieg zur Idee des Guten geradezu an die Bedingung der politischen Betätigung geknüpft ist. Das beste Los, das sich der Mensch nach Aristoteles wünschen kann, ist das des Forschers, dem es seine Lebensumstände erlauben, sich ganz von der praktischen Tätigkeit zurückzuziehen und bei den Freuden seines weltenfernen Studiums ein wenn auch sehr verkleinertes Abbild göttlicher Glückseligkeit zu genießen.

Wenn dann freilich von den eigentlich praktischen Tugenden die Rede ist, so zeigt sich, daß Aristoteles durchaus nicht im Sinne indischer Askese das Leben auffaßt, sondern die Willenstat des Mannes verlangt. Denn auch in der praktischen Handlung braucht der Mensch sein eigentliches Wesen, das in der Vernunft liegt, nicht zu verleugnen. Durch sie, durch die Vernunft unterscheidet sich ja gerade sein Dasein von dem der Tiere. Während Platon den Begriff der Willensfreiheit als eine ethische Idee zugrunde legt, ergeht sich Aristoteles in langen psychologischen Untersuchungen über das freiwillige und das aus Willensfreiheit entspringende Handeln. Wir wollen davon nur das Wichtigste mitteilen. Nachdem er zunächst das freiwillige und das aus der Freiheit geschehende Handeln unter den Begriff einer Handlung zusammengefaßt hat, die nicht unter äußerem Zwang erfolgt, sondern bei der der Ausgang der Bewegung in der Seele selbst ruht, unterscheidet er das Freiwillige von der eigentlichen Willensfreiheit wieder so, das man nur dort von Willensfreiheit sprechen könne, wo die praktische Vernunft nach vorhergehender Beratung mit sich selbst einen Vorsatz faßt, der dann in Handlung übersetzt wird. Dadurch unterscheidet er nicht nur die Freiheit vom Freiwilligen, sondern zugleich auch den Willen vom tierischen Begehren. Beim Freiwilligen und beim Begehren kann der aus-

der Beratung entspringende Vorsatz fehlen. Es besteht aber auch wiederum zwischen dem Freiwilligen und dem bloß tierischen Begehren ein Unterschied. Für die Tiere sind die Phantasmen, die sie ja auch haben, wirksam wie ein äußerer Zwang, und man kann nur in sehr uneigentlichem Sinne von ihnen sagen, daß ihre Handlung in ihnen selbst ihren Ursprung habe. Die Kinder aber z. B. können freiwillig, wenn auch noch nicht mit Freiheit handeln, denn die Bewegung ihres Handelns nimmt ihren Ursprung in ihnen selbst, weil sie doch wenigstens potentiell vernünftige Wesen sind.

Für die Ethik ist nun entscheidend, daß der freie Wille voraussetzt die Beherrschung des Begehrens durch den vernünftigen Vorsatz. Aber keineswegs ist nun Aristoteles mit dem Satze des Sokrates und des Platon einverstanden, daß niemand freiwillig böse sei. Er polemisiert sogar ausdrücklich dagegen. Wenn einer sagen wollte, alle Menschen erstrebten das Gute, und daher sei die Sünde nur ein Irrtum, so scheint ihm dies dem Begriff der Willensfreiheit zu widersprechen, der verlangt, daß der Mensch für seinen Vorsatz, in dem ja der Irrtum liegen müßte, verantwortlich ist. So richtig nun diese letztere Bemerkung ist, so ist doch der Schluß, den er daraus zieht, keineswegs zwingend, sondern beweist nur, daß ihn seine psychologisierende Betrachtung hier irre geführt hat. Wenn er Sokrates und Platon widerlegen wollte, so konnte es nicht genügen, zu bezeugen, daß der Mensch für seinen Vorsatz verantwortlich ist. Dies ist von seinen beiden Vorgängern nicht geleugnet worden. (Man erinnere sich daran, wie Platon die Menschen bei der Wahl ihres Lebensloses am Throne der Lachesis für ihr künftiges Leben einstehen läßt; man denke ferner daran, welch hohen Wert beide, Sokrates und Platon, dem Begriff der Strafe beilegten.) Aristoteles hätte vielmehr beweisen müssen, daß der Mensch aus freiem Willen irrt. Der ganze Widersinn seiner Polemik wird sofort klar, wenn man das Problem auf diesen kurzen Ausdruck bringt. Weder Platon noch Sokrates leugneten die Willensfreiheit und damit die Strafwürdigkeit des Menschen. Aber daß der Mensch als endliches Wesen die unendliche Idee des Guten zu ergreifen sucht, daß der Mensch also seinem Begriff und seiner Bestimmung nach gut ist, war ihre These, die die Haftbarkeit für den Irrtum der Sünde nicht ausschließt, aber die Sünde verständlich macht, weil der freieste Wille nicht ausreicht, einem Individuum die Erfassung und Verwirklichung der Idee des Guten zu ermöglichen.

In der Praxis seiner psychologisierenden Untersuchungen ist dann

auch Aristoteles gar nicht so rigorös. Er erklärt die Tugend für einen Habitus der Seele, ebenso aber auch das Laster. Ein dauernder Zustand des Gemüts bedingt die Tugend oder das Laster; nicht eine einmalige Tat. Aristoteles bestreitet nicht, daß der wirklich gegebene Mensch, das Individuum, wie es nun einmal ist, zumeist unfrei sei. Daß der Mensch lasterhaft wird, ist seine Schuld; wenn er es aber einmal ist, dann kann er vielleicht gar nicht mehr anders als sündigen. Man versteht wohl, was Aristoteles mit alle dem ausdrücken will. Man kann noch so viele mildernde und entschuldigende Gründe für eine schlechte Handlung anführen: verglichen mit der Idee des Guten bleibt sie dennoch, was sie ist, nämlich schlecht. Aber gerade das bloß psychologische Denken bringt hier eine gewisse Inhumanität in seine Ethik. Er denkt hier eben vollkommen als Grieche. Es ist in dieser Hinsicht kennzeichnend, daß nach dem athenischen Gesetz z. B. die Trunksucht nicht strafmildernd, sondern strafverschärfend eingeschätzt wurde: eine schlimme Tat in der Trunkenheit begangen, wurde nicht milder, sondern strenger bestraft, als wenn sie im nüchternen Zustand ausgeführt worden wäre. Was brauchte sich denn der Betreffende dem Trunk zu ergeben? Hier hört die Psychologie eben auf, und nur die Ethik kann noch die Humanität retten.

Wenn nun Aristoteles dazu übergeht, den Begriff der praktischen oder ethischen Tugend näher zu bestimmen, so machen sich zunächst alle die oben angeführten Momente der Begriffsbestimmung geltend: „Es ist also die Tugend eine dauernde Haltung (Habitus) des Gemüts beim Wählen, gemäß der uns angemessenen Mitte, und die durch die Vernunft geleitet wird, derart, wie sie ein weiser Mann zu bestimmen pflegt.“ (Nik. Eth. II, 6.) Wir finden hier zunächst wieder die Angemessenheit an unser Wesen; ferner die Bestimmung, daß die Tugend ein dauernder Habitus sei. Neu hinzugetreten ist aber der Begriff der rechten Mitte. (Diesen erläutert er schon a. a. O. II, 5.) Auch dieser Ausdruck ist typisch innerhalb des aristotelischen Systems. Schon in seiner Metaphysik und Physik fanden wir, daß er einer gewissen Unbestimmtheit und Unsicherheit der Naturgesetzmäßigkeit Tür und Tor öffnet. Die Definition der Tugend als der rechten Mitte zwischen zwei Lastern gibt nun den Begriff der Tugend einer unsagbaren Problematik preis. Wir wollen einige Beispiele bringen. Es handelt sich bei der Tugend immer um das Vermeiden des Zuviels und des Zuwenigs. So wenn er die Sophrosyne (a. a. O. II, 7) als die richtige Mitte zwischen der Zügellosigkeit und der Unempfindlichkeit in

bezug auf Lust und Schmerz definiert; oder die Freigebigkeit als das Mittlere zwischen Verschwendung und Geiz, die Großherzigkeit als das Mittlere zwischen dummem Stolz und niedriger Gesinnung usw. Er hat auch selbst empfunden, daß diese Bestimmung der Tugend als der rechten Mitte durchaus nicht im streng mathematischen Sinne genommen werden darf (II, 5). Er beruft sich dafür immer auf das dem Menschen Angemessene. Damit ist natürlich für das richtige Mittelmaß noch gar nichts gesagt. Er wird daher auch in eine bodenlose Kasuistik verwickelt; und das ist wiederum so außerordentlich charakteristisch für seine Ethik wie für sein ganzes Denken. Das Einzelne, das Dieses, ist die Substanz im Reich der Natur, wie im Reich der Sittlichkeit. Wir verdanken dieser Denkungsart bewunderungswerte und tiefschürfende Charakterzeichnungen menschlicher Typen, denn zu solchen sieht er sich veranlaßt, wenn er von den einzelnen Tugenden ausführlicher spricht. Er begnügt sich dann nicht mehr, die beiden Extreme, deren Mitte die Tugend darstellen soll, einfach aufzuzeigen, sondern er entwirft eine feine Charakterschilderung desjenigen, der sich entweder dem einen oder anderen Extrem des Lasters oder der Tugend hingibt. Hierin ist ihm dann später Theophrast gefolgt. Aber wie weit in dieser Hinsicht sein Einfluß reicht, ist kaum auszumessen. Dante, der übrigens seinen verehrten Meister Aristoteles mit Homer, Virgil, Platon, Sokrates und anderen in die Vorhölle versetzt, weil sie der christlichen Taufe nicht teilhaftig geworden sind, hat die Reihenfolge der Laster in seiner Schilderung der Hölle aus der nikomachischen Ethik entlehnt. Wenn es sich dann um die Läuterung und die Seligkeit der Seele handelt, muß der große Heide Aristoteles zurückstehen, denn hier tritt die Denkungsart der Kirche und das christliche Erlösungsdogma in Geltung.

Es ist aber sicherlich gerade die Kasuistik, zu der sich Aristoteles genötigt sieht, welche ihn den katholischen Ethikern selbst unserer Tage noch so nahe bringt. Die Jesuiten z. B. gehen in ihrer Ethik durchweg immer auf den Einzelfall aus: das ist Geist vom Geiste des Aristoteles. Entsprechend dieser seiner auf das Individuum gerichteten Denkungsart bleibt der von ihm aufgestellte Begriff der Tugend für ihn auch ein schlechtes, vages und unbestimmtes Allgemeines. Denn wenn man ernsthafter von der Tugend reden will, muß man erst zusehen, was aus diesem Allgemeinen in der Einzelpersönlichkeit wird. Genau genommen gibt es eine besondere Tugend für den freien Mann, für den Sklaven, für die Frau, für das Kind, weil es ja eigentlich für jedes Ding eine

besondere Tugend gibt. Dies führt er besonders in seiner Politik aus.

Die Tugend ist nun, wie wir gesehen haben, die Ertüchtigung der Seele zu dem ihrem Wesen entsprechenden Zweck und zwar ein Zustand, in den sie versetzt wird; und der sich ihrer dauernd bemächtigt. Nun haben wir auch schon gehört, daß dieser Zweck in der vernünftigen Natur des Menschen liegt. Damit ist denn nun aber auch der Begriff des höchsten Gutes bestimmt, und es kann uns nicht mehr irre führen, wenn Aristoteles die Glückseligkeit als das höchste Gut bezeichnet. Auf keinen Fall ist es seine Meinung, daß wir um jeden Preis nach Lust streben müssen. Er ist insofern ein Gegner des Aristipp und seiner Anhänger, indem er direkt leugnet, daß die Lust das höchste Gut sei (Nik. Eth. I, 3, 1095 b; X, 2 usw.). Deswegen verwirft er die Lust doch nicht als etwas Schlechtes an sich. Sie ist vielmehr eine Begleiterscheinung bestimmter Tätigkeiten. Je nachdem nun die Tätigkeit dem Wesen des Handelnden mehr oder weniger entspricht, desto reiner wird auch das sie begleitende Lustgefühl sein oder desto minderwertiger. Gott ist am glückseligsten, weil er die reinste Tätigkeit, nämlich die des Denkens ausübt, und man könnte daher vielleicht sagen, daß die synthetische Verbindung dieser vollkommensten Tätigkeit mit der sie begleitenden Lust im Sinn des Aristoteles das höchste Gut sei.

Das hindert aber den Aristoteles nicht daran, eine Stufenfolge der Lüste entsprechend der Stufenfolge der Tätigkeiten, die sie erzeugen, anzuerkennen. Daher kommt es denn auch, daß er gegenüber den Gütern des Lebens, den irdischen und vergänglichen Freuden des Daseins wie Reichtum, Gesundheit, edle Geburt eine viel mildere Stellung einnimmt als Sokrates und Platon. Er betont zwar ausdrücklich, daß ein Mann von tugendhafter Gesinnung nie völlig unglücklich werden kann, auch dann nicht, wenn er in Not, Armut und Krankheit verfällt. Er wird dann vielmehr die besondere Tugend einer festen und aufrechten Gesinnung zu beweisen Gelegenheit haben. Wenn er aber auch nicht unglücklich ist, so kann er doch auch nicht glücklich sein. Zur höchsten Glückseligkeit gehört ja Muße, Gesundheit und Reichtum, denn nur wenn man im Besitz dieser drei irdischen Güter ist, kann man sich der reinen Theorie, die die höchste Glückseligkeit gewährt, hingeben. Es ist überdies allem Gesagten hinzuzufügen, daß genau genommen nur der freie Mann wahrhaft tugendhaft, und also wahrhaft glückselig sein kann, denn nur der Freie männlichen Geschlechts hat auch einen freien, voll

verantwortlichen Willen. An mehreren Stellen sowohl der nikomachischen Ethik wie der Politik (vgl. Zeller a. a. O. S. 688, Anm. 2 u. 3) führt Aristoteles aus, daß die Frau einen nur schwachen Willen hat, daß sie in Folge davon nicht so selbständig handeln kann wie der Mann, demgemäß auch weder der höchsten Tugend noch der höchsten Glückseligkeit fähig ist. Wenn man bei der Frau von einer Verminderung der Verantwortung sprechen könnte, so fällt die Verantwortung beim Unfreien und Sklaven einfach fort. Ihm fehlt die persona oder das caput.

Es ist bei alledem nicht zu übersehen, daß auch Aristoteles, wie in seiner ganzen Philosophie so auch in seiner Ethik die Grundtendenz des griechischen Geistes, wie wir sie in der Einleitung zu diesem Werk zu zeichnen versucht haben, in seiner Weise zum Ausdruck bringt. Wir führten dort aus, daß der Grieche zwar nicht, wie unsere Klassiker irrtümlich glaubten, in jedem einzelnen Individuum die schöne Seele verwirklichte, daß aber doch soviel an der schillerschen Konstruktion richtig ist, daß die Sehnsucht zur Harmonie der Seele mit sich selbst sich in ihrem ganzen Kulturleben äußert. Aber während nun Platon darauf ausgeht, den Enthusiasmus für dieses Ideal durch die Verstärkung der Liebe zur Idee des Guten zu heben und Wege auszusinnen, die zu seiner Gestaltung im Leben führen könnten, bleibt Aristoteles auch hier der nüchterne, empirische Beobachter des Gegebenen. Denn wenn Aristoteles das Wesen der Tugend in die richtige Mitte zwischen zwei Extremen setzt, so heißt dies weniger ein Ideal aufrichten und verfechten als einen Erfahrungssatz aussprechen: daß nämlich derjenige am leichtesten zum Seelenfrieden gelangt, der die Extreme scheut. So richtig das ist, so wenig erreicht er doch damit die Seelengröße Platons, der die Exaltation des dichterischen Wahnsinns nicht scheut, noch die Mannhaftigkeit des Sokrates, der es beinah verächtlich fand, wenn ein Mensch sich um irdische Güter, wie Reichtum, äußere Ehren usw. kümmerte. Es bewährt sich auch hier der Satz: Wer nicht vorwärts geht, geht rückwärts. Das bloße Aussprechen des Daseienden hindert die Entfaltung des Werdenden.

Aristoteles wirft nun selbst die Frage auf: Was wird aus dem freien Mann, wenn er in Sklaverei gerät? Natürlich würde er nicht zugeben, daß dieser, wenn er kriegsgefangen wird, ohne weiteres eine Sklavenseele annehmen und demgemäß der Tugend des Freien nicht mehr fähig sein müßte. Er hilft sich hier mit der Unterscheidung des

Menschen, der „von Natur" zum Sklaven bestimmt ist, von demjenigen, der es nur durch Satzung geworden ist. Das Typische für seine Auffassung ist aber, daß er eben geborene Sklaven und Herrscher kennt. Dies sucht er sogar als eine Naturnotwendigkeit aus der Wirklichkeit abzuleiten. So wie die Seele den Körper beherrscht, der Mensch, das Tier usw., so gibt es in der ganzen organischen Natur ursprünglich gegebene Abhängigkeiten zwischen Herr und Knecht. Innerhalb des Menschengeschlechts wird es auch solche geben, die zwar auf die Vernunft hören und das ihnen Befohlene ausführen können, die aber selber nicht fähig sind zum freien Willensentschluß des Befehls. So meint denn Aristoteles, daß alle Nicht-Griechen insbesondere die orientalischen Völker derartig geborene Sklaven sind. Muß man dieser überheblichen Meinung ein Wort der Kritik hinzufügen?

Widerwärtig ist überhaupt die ganze Auffassung des Aristoteles vom Lebenszweck des Sklaven. Dieser Lebenszweck liegt ganz und gar außerhalb des Sklaven im Wohlergehen des Herrn. Der Sklave ist nichts anderes als ein beseeltes Werkzeug, ein Ding, dessen sich der Herr bedienen kann, um die für sein Leben nötigen Güter zu gewinnen. Der Sklave selbst muß zufrieden sein, wenn ihm der Herr Unterhalt und die allernotwendigsten Lebensbedingungen verschafft.

Das Gebäude der Politik ruht bei Aristoteles ebenso wie bei Platon auf dem Fundament der Ethik. Es zeigt sich auch hier eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den beiden großen Denkern insofern Aristoteles wie Platon den Zweck des Staates darein setzt, seine Bürger tugendhaft und dadurch glücklich zu machen. Dazu bedarf es dann natürlich der Gerechtigkeit. Schon die Behandlung des Begriffes der Gerechtigkeit in der Ethik[1]) weist auf einen Gegensatz der Gesinnung beider Männer hin. Aristoteles kennt zwar auch den Begriff der Gerechtigkeit als den umfassendsten Tugendbegriff, aber in dieser Form ist er nur ein schlechtes Allgemeines, ein Unbestimmtes, über das man hinaus zur Einzelheit gehen muß, damit man seine Wirklichkeit erkennt. Von den verschiedenen Arten der Gerechtigkeit, die nun Aristoteles zu diesem Zweck unterscheidet, sind die wichtigsten die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit. Bei der ersteren handelt es sich darum, den Besitz gerecht zu verteilen und zu schützen; bei der letzteren um das Strafrecht. In der Anwendung dieser Prinzipien ist nun Aristoteles zu der Staats-

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 641 f.

auffassung gekommen, die man heute die organische nennt. Auf Aristoteles stützt sich die sogenannte historische Rechtsschule (v. Savigny) und die soziologische Nationalökonomie (Schäffle).

Bei der ausgleichenden Gerechtigkeit darf es, wenigstens für die freien Bürger, keinen Unterschied geben, sondern hier muß im strengsten Wortsinn das Prinzip der Gleichheit gelten. Aristoteles würde es also nicht billigen, wenn man das Strafmaß für einen reichen und verwöhnten Bürger deswegen herabsetzte, weil er die Haft härter empfände als ein abgehärteter armer Mann. Ganz anders verhält es sich aber mit der austeilenden Gerechtigkeit. Man muß hier zunächst das Wort Besitz im weitesten Sinne nehmen, denn es ist nicht etwa nur vom Eigentum die Rede, sondern auch von den politischen Rechten und den persönlichen Ehrenbezeugungen. Für diese Art der Gerechtigkeit differenziert nun Aristoteles das Prinzip der Gleichheit bis ins einzelnste. Es ist ja bis zu einem gewissen Grad ganz richtig, wenn er hier den Grundsatz anwendet, daß jedem von den genannten Gütern nur soviel zuteil werden soll, als er nach sittlicher Würdigkeit, Fähigkeiten und Leistungen verdient. Aber bei der zum Sensualismus neigenden, auf das einzelne eingestellten Art des Aristoteles muß sein Grundsatz notwendig zu den gröbsten Ungerechtigkeiten führen. Es dient ihm natürlich zur Entschuldigung, daß er nur das zu seiner Zeit bereits Wirkliche aufzeichnet und registriert. Der Historiker mag ihm hierfür dankbar sein, das Lob des Philosophen verdient er nicht. Seine Auffassung entspringt ganz und gar aus dem Grundgesichtspunkt seiner Philosophie, die eben Platon gegenüber einen gewissen Rückschritt bedeutet. Mit der größten Naivität spricht er es in der Politik (II, 5 Bekk.) aus, daß in bezug auf die Staatsverfassungen, wohl so ziemlich alles schon erfunden sei. Dies ist ja nicht nur seine Meinung betreffend die Politik, sondern so sieht er ja die ganze Welt an. Dann aber bleibt dem Philosophen kein anderes Amt übrig, als das Bestehende zu registrieren und der Mitwelt zum Bewußtsein zu bringen. Auch dadurch kann er natürlich auf die Nachwelt und die kommenden Geschlechter aufs Kräftigste wirken. Das Beispiel des Aristoteles beweist es. Aber ein Pfadfinder ist er dann nicht, sondern er regt nur andere zu Neuerzeugungen des Gedankens an, und er erfüllt eben deswegen auch nicht den höchsten Begriff des Philosophen.

Eben beim Begriff der austeilenden Gerechtigkeit, wie ihn Aristoteles verwendet, zeigt sich nun, daß Aristoteles der Vater der organischen Staatsauffassung ist. Wir müssen uns erinnern, daß für ihn

im einzelnen das wahrhaft substantielle Wirkliche liegt. Das Einzelne ist ein Gegebenes, aber eben als ein „von Natur" Verschiedenes. Schon bei Platon mußten wir es als eine Konzession an den Zeitgeist verurteilen, daß er z. B. die Handwerker politisch nicht auf dieselbe Stufe stellt, wie die Wächter und die regierenden Philosophen. Aristoteles will alles, was mit dem Handwerk als einer banausischen Beschäftigung zusammenhängt, politisch völlig entrechten. Denn die Beschäftigung dieser Leute ist ja nicht mit der höchsten Tugend der Theorie vereinbar. Der Gedanke, daß vielleicht gerade in der schroffen Scheidung zwischen den geistig und den körperlich Arbeitenden ein Urquell aller Ungerechtigkeit in der Welt liegt, wird selbstverständlich energisch abgewiesen. Und das muß ja auch bei Aristoteles so sein, denn es gibt ja geborene Freie und geborene Sklaven. Die Kapitel in der Politik, die derartige Themen behandeln, gehören zum Traurigsten und Verderblichsten, was ein Philosoph je geschrieben hat. Die Erziehung, die Aristoteles ebenso wie Platon zu einem Grundelement staatsbürgerlichen Daseins machen möchte, kann bei ihm keineswegs dazu dienen, das Grundübel einer strengen Scheidung zwischen rein theoretischer und körperlicher Arbeit aufzuheben. Das ist ja alles schon von der „Natur" festgesetzt. Daher müssen denn im Staat die politischen Rechte auch möglichst naturgemäß verteilt werden; und das ist eben der eine Gesichtspunkt den man im Auge hat, wenn man von der organischen Staatsauffassung spricht. Die Beschäftigung mit dem Handwerk macht überdies, nach der Meinung des Aristoteles, die Seele des Menschen banausisch, wenn sie es nicht von Natur schon ist, wenigstens wenn sie zum Lebensberuf wird.

Das zweite Moment durch welches Aristoteles in der Geschichte der staatswissenschaftlichen und nationalökonomischen Ansichten so entscheidend, und wie ich nicht anders sagen kann, verderblich auf die Nachwelt gewirkt hat, ist das historische. Aristoteles sucht, das muß man zu seiner Ehre sagen, auch beim Staat die innere Form. Aber wie er in der Metaphysik und in der Physik mit dem Satz, daß das Ganze früher sei als die Teile, oder daß der Allgemeinbegriff der Sache nach, das einzelne Ding aber dem Erkenntnisakt nach das Frühere sei, nur etwas Historisches ausdrücken will (das besagt der Terminus „das, was war Sein") so verhält es sich auch in der Politik. Er glaubt die innere Form des Staates nicht anders finden zu können, als indem er einerseits die historische Entstehung des Staates und die verschiedenen Formen der zu seiner Zeit bestehenden Staaten untersucht, andererseits aber die

Charaktere und äußeren und inneren Lebensumstände der Staatsbürger. So richtig nun diese Betrachtungen für die Erkenntnis des Staatsbegriffs und seiner inneren Form sind, so bleiben sie eben doch nur Vorbedingungen, die uns bei der Konstruktion des ethischen Idealbegriffs vor Irrtümern bewahren müssen. Allzuleicht verleitet diese historische Betrachtungsart zu der Annahme, daß alles organisch und infolgedessen naturgesetzmäßig von selbst wächst und so auch im sittlichen und staatlichen Leben. Die zielgebende, selbstschöpferische Tätigkeit des Staatsmannes muß natürlich unter dieser Auffassung leiden: jede Zeit hat nicht nur den Beruf, sondern auch die Pflicht zur Gesetzgebung.

Gehen wir nun etwas näher auf die besondere Art der Betrachtungsweise des Aristoteles ein. Die Unterscheidung zwischen dem, was der Natur nach früher ist und dem der Erkenntnis nach Früherem äußert sich schon darin, daß er den Zweck des Staates (den Begriff oder das der Natur nach Frühere) von der Entstehung des Staates (das ist eben das der Erkenntnis nach Frühere) wohl unterscheidet. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen (ζῷον πολιτικὸν) (Bekk. I, 2, 1253a und III, 6, 1278 b). So ist also im einzelnen Individuum schon die sich im Staat äußernde Gemeinschaft potentiell angelegt. Der Staat ist, könnte man sagen, nur das Aktuellwerden der politisch ethischen Potentialität des Menschen. Aber in der Ausführung dieses Gedankens begegnet uns dann derselbe grundlegende Widerspruch in der Wertung des einzelnen und des Allgemeinen, der das ganze aristotelische System durchzieht. Wenn er einerseits mit Platon darin einig ist, daß der Zweck des Staates darin liegt, die Bürger zur Sittlichkeit und damit auch zur Glückseligkeit zu erziehen (Bekk. VII, 2, 1324 a), so hindert ihn das andererseits doch nicht, bei all seinen begrifflichen Konstruktionen die Selbstliebe, den „berechtigten" Egoismus zugrunde zu legen. Selbstliebe ist für Aristoteles an sich etwas ganz Natürliches und Berechtigtes wenn sie nur das mittlere Maß der Tugend nicht überschreitet (II, 5, 2163 b). Wir erkennen daraus, daß der Einzelne als Einzelner eben doch ein Selbstzweck bleibt, obgleich ihn ja andererseits sein Begriff zur Gemeinschaft führen sollte. Wir sehen weiter hier ein neues Beispiel dafürr daß sich Aristoteles als Beobachter des Daseienden, nicht als Wegweiser fühlt. Dieses isolierte einander Gegenüberstellen des Einzelnen und der Gemeinschaft ist auch für die neuere Nationalökonomie ausschlaggebend geworden. Die letzte Weisheit bei Adam Smith ruht ja schließlich auch in dem Ausgleich der egoistischen und altruistischen Triebe des Menschen.

Der Staat ist zwar aus dem Verlangen der Befriedigung der Bedürfnisse der allgemeinen Notdurft entstanden, er besteht aber zum Zweck des selbstgenügsamen, tugendhaften und glückseligen Lebens des Menschen. Wenn nun Aristoteles dazu übergeht, die Entstehung des Staates zu schildern, so macht er von den Grundbegriffen seines Systems reichlichen Gebrauch. Mag das Ganze der Natur nach früher sein als das einzelne, so müssen wir in der Erkenntnis doch von letzterem anfangen, und der letzte Teil dieses Ganzen heißt eben für den Staat Familie und Haus. Diese letzteren betrachtet denn Aristoteles auch, gleichsam als Zellen des staatlichen Organismus, und in seiner Kritik Platons betont er dies vor allen Dingen immer, daß der Teil nicht restlos im ganzen untergehen darf, sondern seine Besonderheit als Einzelheit bewahren muß. So ist es ja im Organismus, so muß es also auch im Staat sein. Wenn sich mehrere Familien zusammenschließen, entsteht die Dorfgemeinschaft, und die Vereinigung mehrerer Dorfgemeinschaften führt zum Staat. Deswegen hebt seine Betrachtungsweise auch an mit einer kritischen Schilderung der Hausgemeinschaft. Im Haus kommen drei Herrschaftsverhältnisse vor, das zwischen Herr und Sklave, Hausvater und Gattin, Vater und Sohn. Sie werden der Reihe nach gemäß den früher schon erwähnten Prinzipien besprochen, und es folgt dann eine Betrachtung der Erwerbskunst und der Kunst, das Erworbene zu erhalten. So ist die ganze Politik des Aristoteles auf nationalökonomischen Untersuchungen aufgebaut. In ursprünglichen Verhältnissen, wo mehrere Familien zusammenleben, beschränkt sich die ganze Erwerbskunst auf den Tausch der zum Leben notwendigen Produkte. Es ist hier bereits ein hoher Grad der Arbeitsteilung eingetreten aber noch fehlt das Geld. Ursprünglich diente das Geld nur dazu, den Tausch zu erleichtern; aber es ist bald die Ursache der Entstehung einer anderen Art der Erwerbskunst, die ebenso verderblich ist, wie die primitive notwendig und nützlich ist. Solange es sich um den bloßen Eintausch der lebensnotwendigen Güter handelt, sind dem Erwerb schon von Natur Grenzen gesetzt, denn es hat gar keinen Sinn, einen übermäßigen Vorrat von Lebensmitteln anzulegen, die doch mit der Zeit verderben würden. Anders ist es, sobald das Geld eingeführt ist. Geld verdirbt nicht und enthält wenigstens potentiell schon den Unterschied zwischen Arm und Reich, das heißt auf der einen Seite ein kümmerliches Dahinfristen des Lebens, auf der anderen Luxus und Schwelgerei. Dies ist in großen Zügen der wirtschaftliche Unterbau den Ari=

stoteles seinem politischen System gibt. Was wir in seiner Schrift von Kritik des Reichtums und der Differenzierung des Volkes in Reich und Arm lesen, enthält gegenüber den Ausführungen Platons kaum etwas neues; es tritt nur, entsprechend seiner veränderten Stellung zur Ethik der eigentümliche Zug hinzu, einer bei weitem höheren Einschätzung der weltlichen Güter. Denn wir wissen ja: zur wahrhaften Glückseligkeit gehören auch Besitz und Muße.

In seiner Kritik des platonischen Staatsideals wird Aristoteles in zwiefacher Hinsicht ungerecht. Erstens nimmt er ohne weiteres seine metaphysischen Grundbegriffe als zugestanden an und stützt seine Kritik auf dieselben; zweitens, wenn er selbst dazu übergeht, sein Ideal des vortrefflichsten Staates zu entwerfen, so unterläßt er es prinzipiell hervorzuheben, was er Platon verdankt — und das ist wahrlich nicht wenig. Beide Fehler sind individual — und kulturpsychologisch wohl verständlich. Individualpsychologisch: denn er setzt die Kenntnis seiner übrigen Schriften voraus; kulturpsychologisch: denn es ist die Art jedes Genies, wo es sich mit einem anderen bahnbrechenden Geist auseinandersetzt, die Differenzen mehr als die Übereinstimmungen hervorzuheben, und das ist vielleicht auch gut so. Wenn man bedenkt, bis zu welchem Grade jeder ein Produkt der Gemeinschaft ist, wie schwierig es daher ist, in der Beurteilung das Eigene eines jeden Menschen herauszufinden, so kann man es wohl begreifen, daß jeder große Denker zunächst das Bestreben hat, sein geistiges Eigentum klar herauszustellen. Dennoch macht die Kritik, die Aristoteles an Platon übt, einen durchaus unerfreulichen Eindruck. Er vermag es nicht im geringsten sich in die Gedankengänge Platons hineinzudenken. Zum Beweis dafür verweise ich auf seine kritischen Ausführungen über die platonischen Vorschläge betreffend Frauen- und Gütergemeinschaft (z. B. I, 3, 1261 b). Man kann sagen, daß seine Ausstellungen geradezu ein Arsenal für die Reaktionäre aller Zeiten geworden sind. Wir haben uns selbst gegen die Idee der Weibergemeinschaft ausgesprochen. Sie krankt vor allen Dingen daran, daß sie die Frau nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Zweck behandelt. Die Gründe aber, mit denen Aristoteles sie bekämpft und die er übrigens auch gegen die Theorie des Gemeineigentums ausspielt, sind keineswegs überzeugend, sondern offenbaren nur wieder den inneren Widerspruch des Systems. Er ruft z. B. die Selbstliebe zum Zeugen an, weil man doch für das Eigene besser und mit mehr Liebe sorgt als für Fremdes. (I, 3, 1261 b.) Da ist die Frau denn doch einfach

als Besitz gedacht. Aber wenn er dies dann auf den Gedanken des Gemeineigentums überträgt, so gewinnt es den Sinn, den die Argumente der Reaktionäre auch in unserer Zeit gegen alle Sozialisierungsversuche haben: es wird keiner mehr etwas tun, und: der Unternehmungsgeist wird schwinden. Daß Gemeineigentum, richtig verstanden, doch eben Eigentum bleibt, übersieht er. Wie überall, zum Kompromiß geneigt, möchte er gern ein Zwischending zwischen Privatbesitz und Gemeinbesitz: Das Eigentum soll Privatbesitz bleiben, aber der Staat soll darauf dringen, die Nutznießung möglichst gemeinsam zu machen. Doch darf man auch dies letztere nicht gar zu ernsthaft nehmen, denn wie wäre es sonst zu erklären, daß er den griechischen Gedanken des Banausentums so stark überspannt, daß die Ansichten des Sokrates und Platons ihm gegenüber hier geradezu fortschrittlich erscheinen?

In dem Ideal seines besten Staates sollen (im Gegensatz zu Platons Gesetzesstaat) nicht nur die Handwerker völlig entrechtet sein (VII, 9), sondern auch die Frauen. Denn gegen die gemeinsame Erziehung und Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern polemisiert er ausdrücklich (II, 5, 1264 b). Dies ist von seinem ethischen Standpunkt aus völlig begreiflich: die Frau ist ja der höchsten Tugend und folglich auch der höchsten Glückseligkeit gar nicht fähig. Wenn wir nun noch hinzufügen, daß Aristoteles eine edle Art der Aristokratie als die beste Regierungsform bezeichnet, so haben wir aber auch so ziemlich alles neue, was er in bezug auf den besten Staat vorbringt, erwähnt. Allenfalls muß man noch darauf hinweisen, daß er seinen besten Staat nicht so sehr gegen die Umwelt abschließen will, wie das Platon beabsichtigt. Er hält ja den Handel nicht an sich für verwerflich, sondern nur dann, wenn er entweder im Interesse anderer Staaten, oder mit der Absicht der Gewinnung übermäßigen persönlichen Reichtums getrieben wird. Daher möchte er auch seinem Stadtstaat möglichst die Lage an einer Meeresbucht geben, so daß auch der Weg nach dem Lande zugleich gangbar ist. Aber von nun an befinden wir uns ganz auf platonischem Boden. Nicht die Masse der Bürger macht die Stärke des Staates aus, sondern ihre Tugend. Daher dürfen es nicht zu viele und nicht zu wenig sein. Nicht zu groß und nicht zu klein darf das Gebiet des Staates sein. Es sollen genaue Bestimmungen getroffen werden, über die Verteilung der Ackerlose, so daß z. B. jeder freie Bürger ein Landgut im Innern und eins an der Grenze hat. Die Ehegesetzgebung soll genau geregelt werden, und er gibt nicht nur Anweisungen, in welchem Alter die ehe-

schließenden Gatten stehen sollen, sondern er will auch die Jahreszeit und die klimatischen Verhältnisse für die Zeit der Kindererzeugung berücksichtigt haben. Er legt, wie Platon, den größten Wert auf die Erziehung. Viel Eigentümliches bringt er dabei nicht, denn wenn er z. B. ausführlich den Einfluß der Musik auf den Charakter behandelt, so ist das ja für den Kenner Platons nichts Fremdes. Er zeigt sich nur den Künsten gegenüber etwas liberaler: er weiß den Genuß des Lebens höher zu schätzen als Platon. Daher kommt es denn auch, daß er den Dichtern gegenüber milder verfährt als dieser. Die Einteilung der Bürger in Klassen unterscheidet sich aber von der platonischen nur dem Wortlaut nach. Es überwiegt bei ihm die dianoëtische über die ethische Tugend. Das spricht sich auch in seiner Definition des Staatsbegriffes aus. Der Staat ist nach ihm eine Vereinigung von Geschlechtern und Dorfgemeinden zum Zweck eines vollkommenen, in sich selbst genügsamen Daseins (III, 9, 1281 b). Erwähnung verdient noch seine Bestimmung des Begriffes vom Staatsbürger. Staatsbürger ist nach Aristoteles, wer an der Rechtsprechung und Gesetzgebung teil hat. Dies kann natürlich in sehr verschiedenem Maße der Fall sein, je nachdem welche Verfassung der Staat hat. Daher muß man genauer untersuchen, welche möglichen Arten der Staatsverfassung es gibt.

Schon Zeller ist es aufgefallen, daß Aristoteles in Hinsicht der Unterscheidung der verschiedenen Verfassungsarten nicht immer konsequent verfährt (a. a. O. S. 709 f.). Die Stärke des Aristoteles, wenn er sich mit solchen Dingen befaßt, liegt eben nie in den Prinzipien. Er haftet auch hier immer an der Betrachtung des empirisch gegebenen einzelnen. Die Wirklichkeit ist aber auch auf politischem Gebiet — und ganz besonders war sie das zu den Zeiten des Aristoteles — zumeist ziemlich bunt und mannigfaltig; daraus ergibt sich denn, daß der Empiriker häufiger genötigt wird, seinen Gesichtspunkt der Beurteilung zu wechseln. So ist es denn auch bei Aristoteles: einmal unterscheidet er drei gute von drei entarteten Verfassungen. Dabei legt er denn das Prinzip zugrunde, zu beachten, ob die Regierenden das Wohl der Staatsgemeinschaft oder ihr eigenes im Auge haben. So kommt er dazu, die Monarchie, die Aristokratie und die Politie als gute, den schlechten Verfassungen der Tyrannis, Oligarchie und Demokratie gegenüberzustellen. Er verbindet dann mit dieser grundlegenden Bestimmung die schon dem Herodot geläufige Unterscheidung der Monarchie und Tyrannis als Einherrschaft, der Aristokratie und Oligarchie als Herrschaft

Weniger und der Politie und Demokratie als der Herrschaft der Massen. Anders wird das Verhältnis, wenn der Gesichtspunkt des Reichtums oder der besonderen Tugend hinzukommt. Er leugnet dann z. B. ausdrücklich, daß sich der Unterschied zwischen Demokratie und Aristokratie oder Oligarchie durch die Zahl der Regierenden bestimmen lasse, denn das sei schließlich eine Äußerlichkeit. Der wahre Unterschied bestehe vielmehr darin, ob wie in der Oligarchie die Besitzenden, oder wie in der Demokratie die Besitzlosen regierten. Da nun allerdings Aristoteles grundsätzlich annimmt, daß in den Staaten mehr besitzlose als besitzende Bürger vorhanden seien, so deckt sich ja doch diese Einteilung einigermaßen mit der früheren. Wir würden heute das, was Aristoteles Oligarchie nennt, als Plutokratie bezeichnen. Daß der Begriff der Demokratie im Bewußtsein des Volkes so lange Zeit einen schlechten Beigeschmack hatte, geht offenbar auf die Anschauung des Aristoteles zurück. Wir wissen ja, daß nach Aristoteles zur vollkommenen Tugend und Glückseligkeit auch der Besitz und die durch ihn ermöglichte Muße gehört. Wenn daher die Demokratie definiert wird als die Herrschaft der besitzlosen Masse, so ist es ja klar, daß sie (im Sinne des Aristoteles) nicht zu den Verfassungen gehören kann, die die denkbar größte Entfaltung menschlicher Tugenden ermöglichen. Aber Aristoteles nimmt noch andere Merkmale in den Begriff der Demokratie auf, die offenbar wieder dem entnommen sind, was er unmittelbar vor Augen hat. Schon Sokrates eiferte dagegen, daß viele und gewichtige Ämter im Staat durch das Los verteilt wurden. Aristoteles nimmt nun diese Ämterverteilung durch das Los ohne weiteres in den Begriff der Demokratie auf. Noch Kant unterscheidet ausdrücklich die Republik als die Staatsform, in der das Volk selbst souverän ist, von der Demokratie, die er verwirft. Undwenn man wissen will, warum, so kann man dies gerade so gut bei Aristoteles wie bei Kant nachlesen, denn der letztere hat in Wahrheit noch den aristotelischen Begriff der Demokratie. (Vgl. z. B. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" und seine „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtswissenschaft".) Daß dem Aristoteles die Aristokratie als die relativ beste Staatsverfassung erscheinen mußte, ist tief in seiner Weltanschauung begründet. Hier kommt wieder ein neuer Gesichtspunkt der Einteilung in Frage. Aristokratie ist nicht ohne weiteres dort vorhanden, wo eine Minderheit oder die Reichen herrschen, sondern wo die Gebildeten und „Guten-und-Schönen" regieren. Es ist die Regierung der Tugendhaften. Nun hat aber Aristoteles ausdrücklich er-

klärt, daß die Tugend einerseits zwar auf Gewöhnung, andererseits aber auf dem Angeborenen, Ererbten und also, wie die Arten des Seins überhaupt, Unwandelbaren beruht. Wenn bei Platon die Hinneigung zur Aristokratie (die man ihm übrigens nur sehr bedingt nachsagen kann) ein Abweichen von seinen philosophischen Grundprinzipien zur Folge hat, so ist in diesem Falle vielmehr Aristoteles ganz konsequent. Man sieht aber auch: er steht dem Blutsaberglauben des Mythos näher. Erziehung kann eben für Aristoteles nur eine Entwicklung des schon Vorhandenen sein, niemals und in alle Ewigkeit nicht eine Veränderung und Heraufbildung der Arten.

Wieder eine Verschiebung in der Beurteilung und Aufzählung der Verfassungen ergibt sich, wenn man auf die spezielle Tugend achtet, die in jeder derselben zugrunde liegt. Wenn Platon schon auf Irrwege gelangte, indem er jedem einzelnen Stand eine Tugend zuschrieb, und dabei vergaß, daß nicht nur im ganzen Staat, sondern auch in der Seele des einzelnen die alle Tugenden umfassende Tugend der Gerechtigkeit sich verwirklichen soll, so wird die Sache bei Aristoteles nur noch schlimmer. Er macht hier, wie so oft, mit den Fehlern seines Meisters ernst und führt sie dadurch freilich wider Willen ad absurdum. Dabei zeigt sich der Einfluß Platons so stark, daß man geradezu erstaunt ist, wenn man die Einzelheiten durchdenkt. Wenn er die Tugend schlechthin als Grundlage der Aristokratie angibt, so dürfen wir ja nicht vergessen, daß er neben der austeilenden und vergeltenden Gerechtigkeit auch einen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit kennt, wo denn ähnlich wie bei Platon die Gerechtigkeit wenigstens alle praktischen Tugenden umfaßt. Die Tapferkeit, nämlich die Wehrhaftigkeit der freien Bürger soll die Basis für die zweitbeste Verfassung, für die Politie sein. Bei Platon aber stehen unter den weisen Philosophen als zweite Klasse im Staat die Wächter, das heißt das Militär. Nun gehen die Wege scheinbar ein wenig auseinander; das kommt aber einfach daher, weil Platon nie den Versuch gemacht hat, die Staatsverfassungen nach Einzeltugenden einzuteilen. Es stimmt auch nicht ganz, wenn wir sagen, daß Aristoteles die Einteilung nach „Tugenden" vollzieht. Es sind immer rein empirische Verhältnisse, die er dabei zugrunde legt, so daß z. B. auf einmal neben der Tugend und der Tapferkeit (die ja schließlich auch eine Tugend ist) der Reichtum und die Freiheit auftreten. Die Oligarchie beruht auf dem Reichtum, die Demokratie soll auf der Freiheit beruhen (Belege Zeller a. a. O. S. 712 f.). Der Reichtum hat aber natürlich für Ari-

stoteles den Beigeschmack der Begehrlichkeit — wenigstens hier, wo es sich um die Einteilung der Staatsverfassungen handelt. Da hätten wir denn also auch die dritte Seelenfunktion, die Platon aufgestellt hat, und die Aristoteles von ihm übernahm, nämlich die Begierde. Der Reichtum soll die Oligarchie, die Freiheit die Demokratie begründen; aber wenn wir das letztere lesen, dürfen wir nur nicht die ausgleichende Gerechtigkeit des Aristoteles vergessen. Freiheit und Gleichheit aller Bürger? Unsinn, sagt Aristoteles, denn sie sind ja schon als Einzelne „von Natur" nicht gleich. Wie aber, wenn es möglich wäre, ein Ideal der Gleichheit in dem Sinne aufzustellen, daß man dauernd bestrebt wäre, alle Bürger zu gleichen und freien Menschen zu machen? Das Wort Gleichheit erregt hier Anstoß. Aristoteles hat ja eben deswegen dem Platon vorgeworfen, daß er durch die übertriebene Vereinheitlichung des Staates den Begriff des Staates selbst aufhebe. Indessen ist es ja leicht zu sehen, daß dieser Einwand hinfällig ist. Man will nicht einen Staat von lauter Nullen, die ob man sie addiert oder multipliziert immer dasselbe ergeben, sondern man strebt an, die Seele jedes einzelnen Menschen zur höchst möglichen Entfaltung menschlicher Kräfte zu bringen und auch infolgedessen der höchsten Seligkeit teilhaftig werden zu lassen, indem man ihnen allen die gleichen höchsten Entwicklungs- und Daseinsmöglichkeiten verschafft, und in dieser Gleichheit ist denn zugleich die Freiheit begründet.

Von solchen Gedanken ist Aristoteles himmelweit entfernt. Der zweitbeste Staat ist für ihn die Politie, das ist der Staat, in welchem zwar die Mehrzahl der Bürger herrscht, aber diese Mehrzahl soll sich zusammensetzen aus den waffenfähigen und nicht besitzlosen Bürgern; mit anderen Worten, aus dem Mittelstand. Das entspricht wieder vollkommen den Anschauungen, die er in seiner Ethik über den Begriff der praktischen Tugend entwickelt hat. Über der praktischen steht die dianoëtische, aber diese ist nur dem Reichen, also auch nur dem Aristokraten zugänglich. Da man sich nun aber in dem Leben (wie es ein für allemal ist!) zurechtfinden muß, oder um es drastischer auszudrücken, da man sich den gegebenen Verhältnissen anpassen muß, so muß man sich an die rechte Mitte in Besitz, Bildung und Tugend halten. Man kann immerhin zur Rechtfertigung des Aristoteles sagen, daß er in seiner Politie den Gegensatz zwischen Reich und Arm möglichst einschränken, das heißt auf ein Mittelmaß zurückführen möchte. Für ganz überwindbar hält er ihn nicht, und das ist ja auch ganz natürlich, da er den Sozi-

alismus verworfen hat, dessen Sinn und Bedeutung er nicht zu begreifen vermochte.

Maßhalten in allen Dingen ist für ihn auch das Grundprinzip der Politik. Wir haben gesehen, daß er sowohl die Monarchie wie auch die Aristokratie, kurz alle guten Staatsverfassungen in seinem Sinne für unter Umständen angebracht erklärt. Man muß nur die Verhältnisse beachten, in denen ein Volk lebt und den Charakter des Volks. Die Untersuchungen, die er zu diesem Thema anstellt, einen so tief eindringenden und feinen Geist sie auch im einzelnen verraten, haben dennoch zum Schaden der Menschheit Schule in der Geschichte der Staatstheorien und Völkerkunde gemacht. Es ist natürlich ganz richtig, wenn Aristoteles für das Gegebene den Satz anwendet: Eines schickt sich nicht für alle. Aber wir sahen schon früher, zu welch schlimmen Konsequenzen seine Ansicht hier führt. Die von seinem Standpunkt aus nördlichen Barbaren sind zwar tapfer und freiheitsliebend, aber es fehlt ihnen die Selbstbeherrschung und die Vernunft. Die Barbaren Kleinasiens, Persiens und Indiens sind die geborenen Sklaven, während der Grieche wenigstens potentiell der Inbegriff aller Tugenden ist. Und aus solch dogmatischen Voraussetzungen heraus vindiziert er dann jedem einzelnen Volk die ihm angemessene Staatsverfassung. Nun müssen wir heutigen uns nur daran erinnern, welch tiefe Kluft die Völker des Ostens und Westens z. B. China und Japan auf der einen Seite, und die europäischen Völker auf der anderen Seite in bezug auf gegenseitiges Verständnis trennt — dann sind wir wieder bei Aristoteles.

Maßhalten, sagten wir, sei für ihn das Grundprinzip der Politik. Wo das rechte Maß überschritten wird, schlagen nach der Meinung des Aristoteles die verschiedenen Arten der Staatsverfassungen notwendig in ihr Gegenteil um. Man kann nicht leugnen, daß er hier tiefe Blicke in das historische Geschehen getan hat. Die Oligarchie (Plutokratie) wird naturnotwendig die Demokratie (im aristotelischen Sinne) herbeiführen, weil die Reichen das ohnehin schon mit Gütern wenig gesegnete Volk solange aussaugen werden, bis sich die Masse empört, und dann tritt an Stelle der Plutokratie die Demokratie. Aber die Demokratie ist dann für Aristoteles eben die Herrschaft einer anderen Klasse, und es bleibt für ihn ein Naturgesetz, daß der Gegensatz der Klassen niemals zu überwinden ist. In einer fertig gegebenen Welt, in der überdies unwandelbare Arten vorhanden sind, muß ja dieser Satz natürlich auch seine Richtigkeit haben. Es geht dann naturnotwendig weiter

von der Demokratie durch die Demagogie zur Tyrannis. Aber die ganze Konstruktion beruht auf falschen Voraussetzungen. Wenn Marx in seiner Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung auch scheinbar die wirtschaftlichen Verhältnisse einzig und allein ausschlaggebend sein läßt für die Entwicklung der politisch-kulturellen, so kann man ja glauben, er stünde hier auf aristotelischem Standpunkt. Ganz abgesehen davon, daß Marx und Lassale die Überwindung der Klassengegensätze zum Hauptpunkt ihres Programms gemacht haben, so übersieht man, daß die materialistische Geschichtsauffassung an sich eine schwere Anklage gegen das Menschengeschlecht enthält, die so bedeutende Denker nicht erhoben haben würden, wenn sie nicht der Überzeugung gelebt hätten, daß der von ihnen gegeißelte Übelstand auch abzustellen sei[1]. Die Dinge sind des Menschen Herr geworden, aber sollten sie das sein? Der Sozialismus ist seinem Wesen nach Idealismus.

An anderer Stelle habe ich schon ausgeführt, wie sich auch in der Einstellung des aristotelischen Geistes auf die Polis als auf den einzig möglichen Staat eine Kurzsichtigkeit in der Weltanschauung des Aristoteles verrät. (Vgl. den entsprechenden Abschnitt in meiner allgemeinen Geschichte der Philosophie Bd. I.) Vor seinen Augen vollzog sich der Versuch der Begründung eines Weltstaates durch Alexander den Großen. Wenn er nun auch insofern seinem Schüler gegenüber im Recht bleibt, als er selbst betont, daß ein Staat niemals die Zwecke der Eroberung und des Krieges als letzte Zwecke des Staates aufstellen darf, so können ihm doch zwei Vorwürfe nicht erspart bleiben. Erstens hat Aristoteles selbst den Eroberungskrieg ja gebilligt, wenn es sich darum handelt, daß freigeborene Völker (die Griechen) andere Völker, die von der Natur Sklaven sind, zu unterwerfen suchen. Insofern hätte er sogar die Eroberungszüge Alexanders freudig begrüßen müssen. Vielleicht hat er das im Innern auch getan, aber nur deswegen, weil es sich darum handelte, an den „Barbaren" im Interesse des Griechentums Rache zu nehmen; der Gedanke des Weltstaats aber lag ihm gänzlich fern. Zweitens muß man sagen, daß er keinen Sinn dafür hatte, welche Bedeutung die Berührung des Griechentums mit so vielen anders gearteten Völkerschaften, die doch der Erfolg der Züge Alexanders war, für die Entwicklung der Idee der Menschheit hatte. Ja, wenn er noch gesagt hätte, dies alles ließe sich besser und sittlicher auf friedlichem Wege

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: Was ist Sozialismus? Im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XII, 4, S. 321 f.

erreichen! Dann könnte man ihm aus ganzer Seele zustimmen. Davon kann aber bei Aristoteles gar keine Reide sein, da es sich ja um einen Zug gegen Barbaren handelt.

Überblicken wir das Ganze seiner Politik, so sind die Schwächen und die Vorzüge seines Standpunkts leicht zu erkennen. Die letzteren offenbaren sich überall dort, wo es sich darum handelt, die Menschen zu nehmen, wie sie nun einmal sind. Aber gerade das Amt des Philosophen hat er nicht so gut verwaltet wie Platon, denn er hat es nicht gewagt, die Gegenwart durch die Zukunft zu beschämen.

Außer in seinen naturwissenschaftlichen Schriften hat Aristoteles vielleicht in dem Bruchstück seiner Poetik seinen Genius für uns am deutlichsten offenbart. Es scheint nicht, als ob er die Kunst in ihrem gesamten Umfang in irgendeinem Werk zum Gegenstand der Betrachtung gemacht hat. Über die bildenden Künste finden sich nur gelegentliche Bemerkungen, die entweder die Mittel betreffen, mit denen sie arbeiten, oder aber einzelne Künstler, wie z. B. in der Poetik c. 2 Polygnot habe idealere, Pauson niedrigere Charaktere als sie die Wirklichkeit geschaffen, während sich Dionys um ähnliche Abbilder mühte. Der Musik gedenkt er in seiner Erziehungstheorie und untersucht hier (Politik VIII, 5, 7), zu welchem Zweck man Musik treibe, nämlich erstens zur Erholung, zweitens zur Charakterbildung, drittens zum Genuß, viertens, und das ist die eigentlich ästhetische Wirkung, um eine Reinigung der Affekte herbeizuführen. Das ganze künstlerische Interesse des Aristoteles konzentriert sich auf die Poesie. Obgleich er sich auch hier im wesentlichen begnügt, die Grundzüge seiner Ästhetik aus den vorliegenden Kunstwerken abzuleiten, so hat er dabei doch ein so feines ästhetisches Empfinden bewiesen, daß er auf diesem einen Gebiet zu einem wirklichen Bahnbrecher geworden ist.

Freilich sind auch hier die Schwächen seiner Konstruktionen verderblich geworden; aber man muß doch sagen, daß die Schuld mehr auf Seiten seiner Nachbeter als bei ihm selbst zu suchen ist. Seiner psychologischen Denkrichtung entsprechend, führt er die Entstehung der Kunst am Anfang der Poetik auf die dem Menschen eigene Freude an der Nachahmung zurück. Er beruft sich hierfür darauf, daß wir uns freuen, wenn wir in einem Abgebildeten ein uns Bekanntes wiedererkennen. Hier nun müssen wir gleich haltmachen, um den Zusammenhang mit dem ganzen System nicht zu verlieren. Was war für Aristoteles die höchste Tugend? Die Tugend der Erkenntnis, die dianoetische Tugend.

Es ist nun auch in dem Akt der künstlerischen Apperzeption die Erkenntnis, welche nach ihm eine ausschlaggebende Rolle spielt. Vielleicht verstehen wir schon von hier aus, warum sich Aristoteles mit solcher Vorliebe der Untersuchung der Dichtkunst gewidmet hat. Das vornehmste Vehikel der Erkenntnis ist das gesprochene Wort, und in der Rede bildet ja der Dichter als in seinem Stoff seine Gestalten. Irreführend war die ja leider schon durch Platon aufgestellte Theorie, daß es sich in der Kunst um die Nachahmung eines Bestehenden oder Geschehenden handele. Gerade hieran haben sich die Nachfolger des Aristoteles geklammert (z. B. Batteux, Home u. a.). Hätte man aber näher zugesehen oder die Genialität eines Schiller besessen, so hätte man bald erkannt, daß der Begriff der Nachahmung von Aristoteles gar nicht in diesem plump naturalistisch, realistischen Sinne gemeint ist.

Wir deuteten schon früher an, daß wir das Hauptverdienst in der Kunsttheorie des Aristoteles darin sehen, daß er in der Poesie überall auf die innere Form der Dichtung gedrungen hat. Nicht als ob sich dieser Ausdruck bereits bei Aristoteles fände; wenn man aber den Begriff der inneren Form erkannt hat, dann findet man ihn bei liebevoller Lektüre leicht bei Aristoteles wieder. Erinnern wir uns noch einmal an seine Physik und Metaphysik. Wir konnten bereits dort den Zweck als die innere Form des einzelnen erkennen. In der Selbstverwirklichung des Zwecks enthüllt sich das Wesen der Dinge. Das gilt natürlich auch für den Menschen und seine Handlungen, in denen man eben die Selbstverwirklichung seines Zwecks erkennen lernen muß. Nicht immer erreicht die Natur ihren Zweck. Entweder ist der unvollkommene Stoff der sublunaren Welt daran schuld, oder die Willkür des in den Naturlauf eingreifenden Menschen (z. B. die widernatürliche Bewegung des vom Menschen aufwärts geschleuderten Steins). Denkt man sich dies übertragen auf die Lebensschicksale des Menschen, dann hat man schon die Möglichkeit des tragischen Konflikts im Sinne des Aristoteles; Shaftesbury, nach ihm Goethe und Wilhelm v. Humboldt und in mehr abgeschwächter Form auch noch Scherer in seiner nachgelassenen Poetik bedienen sich in ihren ästhetischen Charakteristiken des Begriffs und Ausdrucks der inneren Form.

Wenn man nun die Definition, die Aristoteles z. B. von der Tragödie und Komödie gegeben hat, liest, wird es einem zunächst schwer fallen, etwas dem Begriff der inneren Form Entsprechendes darin wiederzuerkennen, aber man darf eben nicht bei diesen Definitionen

stehen bleiben, sondern man muß zu den gegebenen Erläuterungen fortschreiten. Die Definition der Tragödie lautet (Poet. c. 6, 1443 b, 24): „Die Tragödie ist demnach die Darstellung einer edelen, abgerundeten, maßvollen Handlung mittelst des schmückenden Wortes bei entsprechender Verwertung der einen oder der anderen Verschönerungsart für jeden bestimmten Teil, aber nicht in der Form einer Erzählung, sondern mit handelnden Personen, um durch Erweckung von Furcht und Mitleid eine Reinigung dieser Affekte zu erzielen." In Kapitel 5 wird die Komödie als eine Darstellung niedriger Naturen definiert, doch dürfen die Charaktere der Dargestellten nicht völlig wertlos sein, denn die Komödie zielt auf das Lächerliche ab, und das Lächerliche ist nur ein solcher Mangel, der zwar verunstaltet, aber keinen Schmerz und keinen Schaden veranstaltet.

Infolge der unvollkommenen Überlieferung der Poetik sind die Ausführungen über die Komödie in diesem Werk recht dürftig. Wir müssen um so dankbarer sein, daß uns die tiefschürfenden Untersuchungen über das Wesen der Tragödie erhalten geblieben sind. Es darf uns wohl erlassen bleiben, uns hier eingehend damit zu beschäftigen, wie die Definition der Tragödie von Lessing in seinem Kampf gegen die Franzosen und Schweizer verwandt worden ist. Man weiß seit den Untersuchungen Bernays, Siebecks u. a., daß Lessing nicht ganz korrekt übersetzt hat. Hatten die Franzosen darin geirrt, daß sie den Sinn der Tragödie bei Aristoteles in die Erregung von Schrecken und Mitleid gesetzt zu finden glaubten, wo denn Lessing mit Recht das Wort Schrecken durch Furcht ersetzte, so hat doch Lessing seinerseits zu einem Mißverständnis des Aristoteles beigetragen, indem er statt „Reinigung dieser Affekte (Furcht und Mitleid)" vielmehr übersetzte *von* diesen Affekten. In dem Begriff der Reinigung liegt die Tendenz zur Erzeugung des richtigen Mittelmaßes. Der Ausdruck Reinigung ist, wie besonders Siebeck gezeigt hat, der griechischen medizinischen Literatur entnommen, wo er die Auskochung krankhaft infizierter Säfte des Körpers, die eben nicht entfernt, sondern nur gereinigt werden sollen, bedeutet.

Eine Wirkung auf das Gemüt des Zuschauers ist beabsichtigt, und zwar durch die dichterische Darstellung von dramatisch und tragisch bewegten Handlungen. Die in jedem Menschen schlummernde Furcht, das in ihm aufsteigende Mitleid beim Anblick eines furchtbaren Geschehens sollen aufs richtige Maß zurückgeführt werden. Man erkennt

die Grundtendenz des Griechentums wieder: Es gilt, die Seele in eine Harmonie mit sich selbst zu bringen. Als Schüler Platons verlegt daher Aristoteles auch das Wesen der Schönheit in die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, nur daß diese Begriffe hier einen mehr empiristisch sensualistischen Sinn gewinnen. (Vgl. z. B. Poet. c. 7, 1450 b, Metaph. XIII, 3, 1078, Nikom. Ethik IV, 3, 1123 b.) Bei Aristoteles bedeutet die Harmonie zunächst das richtige Maß nach Raum und Zeit. Aber das alles sind Äußerlichkeiten, er hat trotzdem in seiner Würdigung der Poesie zugleich den Sinn seines Systems und den Geist der künstlerischen Sehnsucht des Griechentums bewahrt.

Wir sahen die innere Form in dem Werdegang der Entwicklung des Möglichen zum Aktuellen. Und eben hier liegt nun auch der Schwerpunkt in seinen Betrachtungen über das Wesen der Tragödie. Er erklärt, daß die Dichtung höher stehe, als die Geschichtsschreibung, und zwar deswegen, weil es die Aufgabe des Dichters ist, nicht einfach wie der Historiker zu berichten, was gewesen ist, sondern was geschehen könnte. (Poet. c. 9, 23.) Wenn der Historiker z. B. berichtet, daß die Seeschlacht bei Salamis und eine Karthagerschlacht in Sizilien zur selben Zeit stattfanden, so fehlt hier die innere Form, denn beide Ereignisse hatten, wie Aristoteles ausdrücklich (c. 23) erklärt, keineswegs denselben Zweck und dasselbe Ziel. Die Möglichkeit im Sinne der aristotelischen existierenden Potentialität ist für den Dichter das ausschlaggebende Kriterium. Wie schon oben gesagt, vermag die Natur nicht immer das Mögliche zu verwirklichen, aber der Dichter vermag es und steht eben dadurch höher als der bloß beschreibende Historiker. Was heißt das anderes, als daß der Dichter bestrebt sein muß, die innere Form der Ereignisse aufzusuchen? Das geht denn auch aufs Deutlichste aus allen anderen Ausführungen des Aristoteles hervor. Nicht Personen, sondern Handlungen hat der Dichter nachzuahmen (c. 6), denn die Handlung, nicht etwa das fertige Resultat, offenbart ja das Wesen. Daher legt Aristoteles, sofern die Person überhaupt in Frage steht, den ganzen Nachdruck auf den Charakter. Was ist aber der Charakter wiederum anders als die innere Form der Seele. Ganz denselben Gesichtspunkt finden wir obwaltend in der Bedeutung des Wunderbaren für die Tragödie. Da die Natur gar nicht immer alle Möglichkeiten verwirklichen kann, so gilt es eben, nicht die tatsächlichen Geschehnisse, sondern die dem logischen Begriff nach möglichen, darzustellen. Das heißt aber, der Dichter muß sich an das Wahrscheinliche, nicht an das, was plumpe

Wahrheit hat, halten. Er mag z. B. etwas physikalisch Unmögliches dargestellt haben, er darf es, wenn dadurch der Zweck der Tragödie und der Poesie erreicht wird (c. 24). Aus demselben Grunde mußte Aristoteles bei der Beurteilung des der Tragödie zugrunde liegenden Mythos alle die Konstruktionen der Fabel verwerfen, welche die Einheit der Handlung (denn nur um diese handelt es sich, nicht um die des Raumes und der Zeit, die ja nur eine technische Frage der griechischen Bühne betreffen) durch Episoden zerreißen. Dies gilt nur für die Tragödie, nicht aber für das Epos. Auf die Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit der Folge der Ereignisse kommt es in der Tragödie an; eine Episode kann zwar Teil eines Ganzen, nicht aber Glied des dichterischen Organismus sein, denn sie heißt gerade darum Episode, weil sie in keinem, oder doch nur in einem sehr geringen Zusammenhang mit dem einheitlichen Zweck und Ziel der Dichtung steht.

Daß die Episode im Epos nicht so störend wirkt, wie in der Tragödie, liegt im Unterschied der beiden Dichtungsarten begründet. Das Epos erzählt, die Erzählung aber vermag in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Worte zwei dennoch gleichzeitig erfolgende Handlungen zu schildern. In der Aufführung der Handlung auf der Bühne ist das unmöglich, oder wenigstens nur in sehr beschränktem Maße möglich in der Form des Berichts, der an sich etwas Undramatisches enthält und die Einheit der Handlung vollständig zerstört, wenn der Bericht nicht, wie im König Ödipus in unmittelbarster Beziehung zum Ziel der Handlung steht. Aristoteles hätte wohl die sogenannten Tragödien der deutschen Romantiker aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts mit Abscheu abgelehnt. Man denke etwa an die Stücke Tiecks, die beinah nichts anderes sind als ein Aggregat von Episoden. Aristoteles verlangt von der Tragödie, daß sie Anfang, Mitte und Ende hat (c. 7). Dieser scheinbar so triviale Ausspruch gewinnt aus dem Geist des Systems heraus betrachtet, Sinn und Bedeutung. Unter dem Anfang versteht Aristoteles das, dem nichts anderes vorhergehen kann. Unter dem Ende das, was zwingend und notwendig aus dem Vorhergehenden folgt, so daß ihm gar kein anderer Platz in der Reihenfolge der Ereignisse zukommen könnte. Man sieht, daß auch diese Bestimmung zunächst der Präzisierung der inneren Form des Dramas dient. Die Ereignisse dürfen eben nicht anders verbunden sein, als es der sich selbst verwirklichende Zweck verlangt. Zudem ist es uns ja aber bekannt, daß jede Bewegung, die in der Welt unterhalb des Mondes vor sich geht, eine endliche ist.

So muß es denn wohl auch mit den sittlichen Handlungen sein und den ästhetischen, wie sie den Inhalt des Mythos der Tragödie bilden.

Handlungen, nicht Personen, soll die Tragödie nachahmen. Nun sind freilich nur Personen, das heißt sittliche Wesen, der Handlung fähig. Aber die Einheit der Handlung, auf welche es ankommt, kann nicht auf die Person begründet werden, denn wir sehen ja, wie eine Person auch im Leben, in der Wirklichkeit die verschiedensten, und zuweilen sogar widersprechendsten Handlungen ausführt. Die Einheit bezieht sich also auf die Begebenheiten selbst. Aber hier würde keine Einheit walten, wenn nicht zum mindesten die Charaktere der handelnden Personen selbst Einheit zeigten. Selbst der Wankelmütige muß konsequent gezeichnet sein, derart nämlich, daß er in jeder Situation als wankelmütig erscheint.

Fragt man nun näher, welche Charaktere sich zur Darstellung in der Tragödie eignen, so wissen wir ja schon aus der Definition der Tragödie, daß es solche Charaktere sein müssen, deren leidvolles Schicksal in uns Furcht und Mitleid zu erwecken vermag. Das können aber offenbar nur edle Charaktere sein. In den Ausführungen, die Aristoteles zu diesem Thema macht, ist er auch bestimmend gewesen über die Jahrhunderte hinweg. So weist er (c. 13) darauf hin, daß wir weder vollkommene Menschen aus dem Glück ins Unglück gestürzt sehen dürfen, denn das würde zwar Zorn, aber nicht Furcht und Mitleid erwecken, noch auch ganz schlechte Menschen, die aus dem Unglück zum Glück gelangen; ebensowenig wird es dem Zweck der Tragödie entsprechen, wenn wir einen Schuft aus dem Glück ins Unglück gestürzt sehen, denn da würden wir, meint Aristoteles (allerdings sehr unsokratisch), nur ein Gefühl der Befriedigung empfinden. Der Held muß also ein Mann mittlerer Tugend sein, der aber, und das ist so außerordentlich kennzeichnend für Aristoteles, nicht durch subjektive, sondern wie wir sagen können, durch objektive Schuld ins Verderben gerät. Ein Irrtum, nicht eine eigentliche bewußte Verfehlung muß also zur Katastrophe führen. Man sieht sofort, welche Beispiele Aristoteles vor Augen hatte. Der Ödipus des Sophokles tötet seinen Vater, ohne zu wissen, daß dies sein Vater ist; er heiratet seine Mutter, ohne sie zunächst als seine Mutter zu erkennen. Aristoteles hat in seinen Ausführungen die echt griechische Schicksalsidee zugrunde gelegt. Das Selbstbewußtsein des Griechen liegt bei seinen Göttern, aber diese Götter gehören zur Natur. Wer sich daher gegen die Gesetze der Natur vergeht, gleichgültig ob

wissend oder unwissend, vergeht sich gegen die Götter und also doch auch gegen das höchste Sittliche, das der Mensch jener Zeit kannte. Nicht das Bewußtsein der Tat, sondern die Tat selbst entscheidet also. Dies kann nur dann abstoßend wirken, wenn die Sittlichkeit ins reine Subjekt verlegt wird, während doch der Grieche eine objektiv existierende endliche Welt sowohl der Natur wie der Sittlichkeit kennt. Aristoteles führt auch als Beispiel an die Sage von Mitys, der im Tempel zu Argos vor die Statue des von ihm Erschlagenen tritt, um sie zu betrachten: Im selben Augenblick aber stürzt die Statue auf ihn und tötet ihn.

Will man nun sehen, wie die Ausführungen des Aristoteles über den Charakter des Helden fortzeugend gewirkt haben, so muß man nur Schillers Abhandlung „Über die tragische Kunst" lesen. „So schwächt es jederzeit unseren Anteil", sagt Schiller, „wenn sich der Unglückliche, den wir bemitleiden sollen, aus eigener, unverzeihlicher Schuld in sein Verderben gestürzt hat". „Unser Mitleid", heißt es etwas weiter in derselben Schrift, „wird nicht weniger geschwächt, wenn der Urheber eines Unglücks, dessen schuldlose Opfer wir bemitleiden sollen, unsere Seele mit Abscheu erfüllt. Es wird jederzeit der höchsten Vollkommenheit seines Werkes Abbruch tun, wenn der tragische Dichter nicht ohne einen Bösewicht auskommen kann, und wenn er gezwungen ist, die Größe des Leidens von der Größe der Bosheit herzuleiten." Man könnte so noch manche Motive des aristotelischen Denkens in den Abhandlungen Schillers nachweisen, denn nächst Kants Kritik der Urteilskraft hat die Poetik des Aristoteles am meisten auf seine ästhetischen Anschauungen eingewirkt.

Auch zur Fortentwicklung der Gedankengänge der aristotelischen Poetik können wir daher an ein Wort Schillers aus der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" anknüpfen. „Die Freiheit des Gemütes in uns hervorzubringen und zu nähren ist die schöne Aufgabe der Komödie, sowie die Tragödie bestimmt ist, die Gemütsfreiheit, wenn sie durch einen Affekt gewaltsam aufgehoben wird, auf ästhetischem Wege wieder herzustellen." Es muß daher notwendig in der Tragödie zu einem Umschlag der Gefühle kommen. Dieser Wandel nun der Gemütsstimmung wird durch das hervorgerufen, was Aristoteles die Peripetie des Stückes nennt. Daß er diese Peripetie am liebsten mit einer Wiedererkennung verbunden haben will, folgt einfach daraus, daß er sich bei seinen Untersuchungen auf die Tragödien

der drei großen Klassiker der Griechen stützt. Für uns sind die Gedankengänge, die er hierbei verfolgt, von geringerem Interesse. Es verdient immerhin erstens angemerkt zu werden, daß er die rein äußerlichen Motive der Wiedererkennung (ein Muttermal oder dergleichen), wie sie z. B. bei den deutschen Romantikern so beliebt waren, am geringsten achtet, und zweitens, daß der Begriff der Wiedererkennung als Ursache der Peripetie doch zweifellos vortrefflich in sein ganzes systematisches Denken paßt. Die Notwendigkeit des Geschehens speziell auf das Drama angewandt, kommt dadurch ganz besonders klar zum Bewußtsein; denn es ist ja immer die Verwirklichung eines potentiell schon vorhandenen Zwecks, in welcher für Aristoteles die Notwendigkeit allen Geschehens ruht. Das potentiell bereits Gegebene braucht also nur bewußt zu werden, und der tragische Konflikt ist da (Ödipus). So weit die Romantiker mit ihrem äußerlich vagen Schicksalsbegriff von Aristoteles auch abgerückt sind, so zeigt sich doch eine innere Verwandtschaft zwischen beiden darin, daß sie überhaupt dem Schicksal eine so große Macht zuschreiben. Der größte Ästhetiker in der Zeit der Romantik war zweifellos Solger. Er aber sieht das Prinzip der Tragödie in der tragischen Ironie. Wenn man nun den Gedankengängen des Aristoteles nachgeht, die ihn dazu getrieben haben, die Schicksalsschuld (das heißt das unwissentliche Schuldigwerden) über alle anderen tragischen Motive zu erheben, so findet man darin die Grundgedanken Solgers leicht wieder. Nach Solger liegt das Prinzip der Tragödie in dem Umstand begründet, daß die Idee einerseits sich verwirklichen muß, daß aber andererseits jeder Versuch der Selbstverwirklichung der Idee zur Selbstvernichtung führt, weil sich das Unendliche nie im Endlichen aussprechen kann. Nun ist zwar die göttliche Gerechtigkeit oder die Idee bei Aristoteles selbst als ein Endliches gedacht, das aber im Vergleich zu den Charakteren und Handlungen der Menschen doch zu einem Unendlichen wird. Irdische Gerechtigkeit vollziehen, den Bösewicht bestrafen, oder den über das Mittelmaß hinausragenden edlen Charakter belohnen: das mag schließlich in der Welt unter dem Mond noch angehen; aber wenn es sich darum handelt, daß der edle, aber das Mittelmaß nicht überschreitende Charakter wie Ödipus, oder der Kreon der Antigone sich an Stelle der Idee setzen wollen, dann müssen sie notwendig zugrunde gehen. So sehen wir, wie sich hier der Überschwang der Romantik mit dem Denken des vielleicht nüchternsten Philosophen aller Zeiten berührt, und das ist gar nicht so seltsam, denn auch hier gilt der Satz,

daß die Extreme sich berühren. Aristoteles will nur eine wissenschaftliche Darstellung des künstlerisch Gegebenen vor uns hinstellen. Aber indem er diesen Versuch unternimmt, erwacht in ihm selbst der Künstler, und so rät er ja auch dem Dichter an, sich vollständig in die Situation seines Helden zu versetzen.

Sinn und Ziel der Tragödie liegt nun also bei Aristoteles in der Erweckung der Affekte der Furcht und des Mitleids. Über diese hat er sich ganz besonders ausführlich (außer in der Ethik) in der Rhetorik geäußert. Wenn der Rhetor mit allen Mitteln der Redekunst diese Affekte, man möchte sagen, mehr zu Zwecken der Nützlichkeit, der Dichter aber zu ästhetischen Zwecken zu erregen versucht, so werden die Mittel, die der eine und der andere anwendet, doch im Grunde genommen viel Verwandtschaft haben. Es würde nun natürlich zu weit führen, wenn wir hier die ganzen Betrachtungen, die Aristoteles in der Ethik und Rhetorik (Nik. Ethik II, 9 und Rhetorik II, 5) anstellt, rekapitulieren wollten. Seine Menschenkenntnis bewährt sich aufs feinste, wenngleich ein fast verletzender Glaube an das radikal Böse im Menschen daraus spricht. Wir können nur wenige Proben davon geben. Die Furcht definiert er als die Unlustempfindung, die aus der Vorstellung eines bevorstehenden Übels entspringt, das uns entweder vernichten, oder doch schmerzlich berühren kann. Daher fürchten wir z. B. den Zorn von Menschen, die mächtiger sind als wir, denn daß diese, wenn sie uns feind sind, uns auch wirklich schaden wollen, setzt er als selbstverständlich voraus, weil ja in der Wirklichkeit, an die er sich anklammert, das Gebot der Feindesliebe keineswegs befolgt wird, welches ja auch Aristoteles außerdem gar nicht anerkennt. In der Rhetorik sagt er direkt, daß die meisten Menschen Unrecht tun, wenn sie es nur können. Auf ähnlichem Niveau bewegen sich die Ausführungen über das Mitleid.

Bei alledem darf man nicht vergessen, daß Aristoteles vom Dramatiker eine Verschönerung der wirklichen Charaktere verlangt. Man müßte also schon aus diesem Gesichtspunkt eine sehr starke Einschränkung seiner Psychologie der Furcht und des Mitleids für die Tragödie annehmen.

Wir dürfen übrigens noch nicht zu den von Aristoteles sehr ausführlich behandelten Mitteln, welche die Sprache des Dichters zur Erregung der oben genannten Affekte darbietet, übergehen, ohne zuvor noch einmal auf die tiefe Einsicht hinzuweisen, die sich in seiner Unterscheidung der Schürzung des dramatischen Knotens und seiner Lösung durch

die Peripetie ausspricht. Hier ist erst Hölderlin zum Verständnis durchgedrungen, während die vulgären Ästhetiken seiner und späterer Zeiten (z. B. G. Freytag in seiner Technik des Dramas) sich mehr an das Äußerliche der Sache gehalten haben. Hölderlin in den Anmerkungen, die er seinen Übersetzungen der Antigone und des Ödipus von Sophokles hinzugefügt hat, erkannte die Peripetie als die Zäsur der Tragödie; das heißt, er sah das in der Tragödie dargestellte Leben des Helden gleichsam als einen von Gott oder dem Schicksal gedichteten Vers an, und brachte so den Rhythmus der Sprache als Eurhythmie der Gedanken und Gefühle im Sinne W. v. Humboldts zur Geltung.

Ebenso tief wie die Erkenntnis der inneren Form ist, zeigt sich auch die aristotelische Behandlung der äußeren Mittel, die dem Dichter zur Verfügung stehen. Das rein Sprachgeschichtliche, Philologische müssen wir dabei, als nicht zu unserem Zweck gehörig, übergehen. Überall gilt der goethische Spruch: „Denn was innen ist, ist außen.“ Daher kommt es, daß Aristoteles in der Sprache des Dichters die Metapher so hoch stellt. Die teilweise wundervollen Beispiele, die er dafür bringt, erläutern das, was er meint, besser, als seine scheinbar so streng logischen Schlüsse. Er sagt, daß ein Ausdruck zur Metapher wird, wenn man ihn entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf die andere überträgt. Bleiben wir also lieber bei den Beispielen. Der Dichter nennt etwa den Trinkbecher des Dionys den Schild des Ares, oder noch wirkungsvoller umgekehrt den Schild des Ares den Becher des Dionys (c. 21). Das ist nun tatsächlich der Ausdruck der inneren Form. Ganz und gar nicht kommt es, wie es nach den Ausführungen des Aristoteles scheinen könnte, hierbei letzten Endes auf das logische Verhältnis der die angewandten Bilder bezeichnenden Begriffe an, sondern auf die Homogeneität und gleichzeitig bestehende Diskrepanz der mit diesen Bildern verbundenen Gefühle. Ares trinkt aus seinem Schild Blut, wie Dionys aus seinem Becher Wein, das Blut wird zum Wein — der Mensch versinkt in der Idee.

Auch die Rolle des Chors hat Aristoteles in Erwägung gezogen. Er legt Wert darauf, daß der Chor als ein Mitspieler angesehen wird und tadelt an dieser Stelle ganz besonders den Agathon, der den Chor Dinge singen ließ, die nicht zum Inhalt der Tragödie in unmittelbarer Beziehung standen; und sogar mit der Behandlung des Chores, wie er sie bei seinem Lieblingsdichter Euripides findet, ist er nicht vollkommen

einverstanden. Man weiß, wie sich auch die neuere Ästhetik mit dem Problem des Chores in der Tragödie abgemüht hat. Schiller führte denselben in der Braut von Messina wieder auf die Bühne, und unsere Klassiker waren ganz allgemein geneigt, im Chor den idealen Zuschauer zu erkennen. Man sieht, daß Aristoteles die Rolle des Chors aktiver gefaßt hat. Solger, den man hier immer als Vertreter der Hochromantik anführen muß, legte dem Chor die Aufgabe bei, die ewigen, ungeschriebenen Gesetze der Idee auszusprechen. Da nun Aristoteles die Reflexion über das Geschehen auf der Bühne selbst für einen wichtigen Bestandteil der Tragödie erklärt, so kann man wohl annehmen, daß er gegen diese Bestimmungen nichts einzuwenden gehabt hätte. Aristoteles erörtert ferner die Bedeutung der Musik für die Tragödie, die er sehr hoch einschätzt (c. 6 und besonders c. 26). Es ist indessen fraglos falsch, das Hauptgewicht bei der griechischen Tragödie derart auf den Geist der Musik zu legen, wie es Nietzsche in seiner berühmten Schrift: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik" getan hat. Nach Nietzsche stellt die griechische Tragödie einen Höhepunkt der dramatischen Entwicklung dar, indem sich in ihr das apollinische, traumhafte und dionysische (rauschartige) Element der Kunst durchdringt. „Die Tragödie saugt den höchsten Musikorgiasmus in sich hinein, so daß sie geradezu die Musik bei den Griechen wie bei uns zur Vollendung bringt; stellt dann aber den tragischen Mythus und den tragischen Helden daneben, der einem mächtigen Titanen gleich, die ganze dionysische Welt auf seinen Rücken nimmt und uns davon entlastet: während sie andererseits durch denselben tragischen Mythus in der Person des tragischen Helden von dem gierigen Drange nach diesem Dasein zu erlösen weiß, und mit mahnender Hand an ein anderes Sein und an eine höhere Lust erinnert, zu welcher der kämpfende Held durch seinen Untergang, nicht durch seine Siege sich ahnungsvoll vorbereitet." (Originalausgabe 1872, S. 19—120.) Eine so gewaltige Rolle, wie sie Nietzsche hier unter dem Banne Schopenhauers der Musik auch für die griechische Tragödie zuschreibt, hat sie dort keinesfalls gespielt, dazu fehlte ihr schon die Poliphonie.

Aristoteles erzählt uns auch von der Entstehung der Tragödie und Komödie aus Dythirambus und Bocksgesang. Er berichtet, daß Äschylus den ersten Schauspieler dem Chor gegenüberstellte, Sophokles den zweiten selbständigen Schauspieler hinzufügte. In der Beantwortung der Frage, ob die Tragödie oder das Epos ästhetisch höher zu bewerten

sei, kommt er auch auf die Schauspielkunst zu sprechen und entwickelt hierbei Gedanken wie Hamlet, indem er die plumpe und übertriebene Gestikulation der Schauspieler verwirft. Von ihm stammt der Gedanke, daß im Epos der Dichter hinter seinem Werk zurücktreten müsse; daß das Epos in einem einzigen, dem heroischen Versmaß abgefaßt sein müsse usw.

Auch sonst fehlt es in seiner Poetik keineswegs an treffenden und wertvollen Bemerkungen über die Poesie. Wir wollen nur noch ein Beispiel bringen: Die Besonderheit des Rätsels besteht nach ihm darin, daß es die Wirklichkeit durch eine Zusammenstellung von Unmöglichkeiten umschreibt.

Nach allem Gesagten dürfte der Leser wohl den Eindruck gewonnen haben, daß die Poetik des Aristoteles zu den unvergänglichen Werken der Literaturgeschichte gehört. Aber auch auf dem Gebiet der Rhetorik hat Aristoteles den stärksten Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Freilich hatte auch hier Platon gut vorgearbeitet, indem er zunächst einmal darauf ausging, das Gold vom Talmi zu scheiden. Es genügt, an das Symposion und den Phädrus zu erinnern. Wenn er im Symposion die hohle Phrasendrescherei in der Rede des Agathon verspottete, und ihr in den Reden des Sokrates und der Diotima Musterbeispiele echt philosophischer Redekunst entgegenstellte, so geschieht dasselbe in bezug auf Sokrates und Lysias im Phädrus. Aber in dem zornigen Kampf gegen den Mißbrauch der Worte und Gedanken durch die Sophisten und Rhetoren seiner Zeit ist Platon in der positiven Würdigung der Rhetorik wohl nicht so weit vorgedrungen wie Aristoteles. Nicht nur überreden soll nach Aristoteles der Redner, sondern überzeugen. Macht er von den Mitteln, die ihm die Rhetorik hierbei zur Verfügung stellt, keinen schlechten Gebrauch, so trifft der Vorwurf nicht die Redekunst, sondern den Redner. Dieser bedarf, um sein Ziel zu erreichen, vor allen Dingen der Dialektik: aber wir wissen, daß dieser Ausdruck bei Aristoteles einen weit vulgäreren Sinn hat, als bei Platon. Die Dialektik umfaßt bei Aristoteles nicht nur die streng logischen Schlüsse, sondern in erster Linie und hauptsächlich die Wahrscheinlichkeitsschlüsse. Diese hat er denn auch im Auge, wenn er für die Redekunst die Dialektik als Grundlage fordert. Die Mittel, deren sich der Redner bedienen kann, sind dreifacher Natur. Erstens diejenigen, die sich auf das zu beweisende Thema beziehen, zweitens die den Redner und drittens die den Zuhörer betreffen (Zeller a. a. O. S. 757). Am ausführlichsten hat er

den dritten Teil behandelt, wo die Erregung der Affekte des Zuhörers in Frage steht. Hier gibt Aristoteles das, was man im 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts eine empirische Psychologie der Affekte genannt haben würde. Er bleibt nicht bei Definitionen der verschiedenen Affekte stehen, untersucht nicht nur, wie sie sich äußern, sondern auch ganz eingehend die Gelegenheiten, welche den Affekt hervorrufen. Die Furcht z. B. wird dort am stärksten sein, wo wir es mit einem zu tun haben, von dem wir wissen, daß er die Macht hat, uns zu schaden. Aber Aristoteles kennt auch ganz genau den Einfluß, welchen ein gespendetes Lob, oder ein gespendeter Tadel hat usw. Bei diesen kurzen Andeutungen müssen wir es hier bewenden lassen.

Der Geist der aristotelischen Philosophie kann nicht erfaßt werden, wenn man an dem äußeren Begriffsschema derselben haften bleibt. Obgleich er bis zu einem gewissen Grade der Wirklichkeit einer bestimmten Epoche einer Kulturentwicklung sich unterordnet, so hat er doch, indem er dieser Wirklichkeit die Seele ablauschte (ihre innere Form zu ergründen suchte), einen Typus menschlichen Denkens aufgestellt, der sich in der Geschichte häufig wiederholt hat. So konnte er zum Lehrer des Mittelalters werden, denn er hat dessen innere Form in genialer Weise antizipiert. Aber wenn die Erkenntnis des Gewordenen immer ein guter Ansatz für das Werdende ist, so fehlt seiner Philosophie doch der Eros der platonischen Lehre, die mit kühnem Griff die Zukunft gemeistert hat. Die Schüler des Aristoteles zeigen in hohem Grade die Vorzüge und Schwächen des Meisters. Der konservative Zug, der durch die Lehre des Philosophen ging, hat es bewirkt, daß auch die Schule lange Zeit ohne die Gefahr der Abirrung in seinem Sinne lehrte.

Die ältere peripatetische Schule.

Die Literatur über die peripatetische Schule findet man am ausführlichsten bei Überweg-Praechter a. a. O. S. 91 f. Dort auch das Nähere insbesondere über Theophrast.

Keiner von den Schülern des Aristoteles hat in der Geschichte der Wissenschaften eine solche Bedeutung gewonnen wie Theophrast.

Theophrast war der Nachfolger als Schulhaupt, den Aristoteles selbst noch hierzu bestimmt hatte. Schon in der Zeit, als Aristoteles von Athen fern weilte, hatte er, wie es scheint, die Führung der Schule übernommen. Die Wahl konnte nur schwanken zwischen Theophrast

und Eudemos, von denen der erstere aber unzweifelhaft der selbständigere und bedeutendere war. Die Alten hatten natürlich gleich eine Anekdote bereit, um zu schildern, wie Aristoteles seine Wahl getroffen habe. Man soll ihm rhodischen und lesbischen Wein zu kosten gegeben haben. Auch den rhodischen habe er zwar gelobt, dennoch aber den lesbischen für wohlschmeckender erklärt. Nun stammte aber Theophrast von der Insel Lesbos, Eudemos aus Rhodos. Das Ganze ist natürlich nur eine Sage, wie sie die Griechen so sehr liebten, während es in Wahrheit eine viel deutlichere Erklärung für die Wahl gibt: sowohl die wissenschaftliche Überlegenheit des Theophrast gegenüber dem Eudemos als auch die offenkundige persönliche Hinneigung des Aristoteles zu Theophrast, dem er auch testamentarisch die Fürsorge für seine Nachkommen anvertraut hat. Wir müssen annehmen, daß Theophrast etwa um das Jahr 372 v. Chr. zu Eresos auf Lesbos geboren wurde. Die Nachricht, daß er ursprünglich Tyrtamos geheißen habe, und daß ihm erst Aristoteles wegen der Schönheit seiner Rede Theophrast genannt habe, verdient keinen Glauben. Wir hören von einem Philosophen Alkippus, der ihn bereits in seiner Heimatstadt unterrichtet haben soll, doch ist es für uns unmöglich, irgend einen Einfluß desselben auf Theophrast in den Schriften des letzteren nachzuweisen. Es ist sehr wohl möglich, daß Theophrast mit Aristoteles zusammen noch unter Platon Schüler der Akademie gewesen ist, und erst nachdem Platon gestorben war, sich definitiv dem Aristoteles anschloß. Die Philosophie des Aristoteles war denn auch für sein ganzes Denken von ausschlaggebender Bedeutung. Es war nur eine Pflicht der Dankbarkeit, die er erfüllte, wenn er sich der Angehörigen des Aristoteles in warmherziger Weise annahm und noch in seinem (von Diogenes Laert. überlieferten) Testament bestimmte, daß man im Garten des Lyzeums dem Aristoteles eine Bildsäule errichte. Durch Aristoteles kam er auch in Beziehung zum makedonischen Königshof. Durch Demetrius von Phaleron, den Statthalter des Kassandros in Athen, gewann Theophrast eine Zeitlang einen gewissen Einfluß auf das politische Leben Athens (vgl. Kaerst, Hellenismus S. 43 f.). Nachdem ein anderer Demetrius, der Sohn des Antigonos, Athens Herr geworden war, herrschte eine Zeitlang eine feindliche Stimmung gegen alle Philosophen. Ein Gesetz des Sophokles war direkt gegen sie gerichtet. Es wurde allerdings bald zurückgezogen. Theophrast stand bei seinen Mitbürgern in solcher Achtung, daß eine gegen ihn durch Agonis erhobene Anklage wegen Asebie abgewiesen

wurde. Wenn Platon den Aristoteles einen Leser genannt hatte, so paßte dieser Ausdruck vielleicht in noch höherem Maße für Theophrast. Er hat die von seinem Meister überkommene Bibliothek ausgebaut und sich um die Herausgabe der Schriften desselben verdient gemacht. Als er mit 85 Jahren aus dem Leben scheiden mußte, soll er noch in der Sterbestunde die Kürze des Lebens beklagt haben, weil man gerade dann von hinnen müsse, wenn man begonnen hätte, die Probleme des Lebens zu verstehen. Seine Mitbürger gewährten ihm ein äußerst ehrenvolles Begräbnis.

Beinah noch umfassender als das Verzeichnis der Schriften des Aristoteles ist das der Werke des Theophrast. Leider sind davon nur wenige auf uns gekommen. Wir besitzen außer Fragmenten zur Logik und Ethik und einem Bruchstück seiner Metaphysik eine Naturgeschichte der Pflanzen, eine andere über das Wachstum der Pflanzen, dann eine Schrift über menschliche Charaktere und kleinere naturwissenschaftliche Werke (vgl. Diogenes Laert. V, 42—50). Ausgaben besorgten von der „Metaphysik" Brandis und Usener, von den „Charakteren" die Philologische Gesellschaft zu Leipzig (Bechert, Cichorius, Giesecke u. a.). Vgl. übrigens Überweg-Praechter a. a. O. S. 241.

Der konservative Zug in der peripatetischen Schule zeigt sich bei Theophrast in Logik, Metaphysik, Physik und Ethik. Man könnte allenfalls was die Logik angeht, eine stärkere Hinneigung zur formalistischen Auffassung konstatieren. Andererseits kommt ein etwas freierer Zug in die Logik, indem er erstens die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse eingehender untersucht, und indem er zweitens dem Begriff des Möglichen eine weniger substantielle Bedeutung als Aristoteles zulegte (Zeller a. a. O. S. 817, Anm. 1).

Auch die Aporien seiner Metaphysik führen nicht wesentlich über die Lehre des Aristoteles hinaus. Seine Erkenntnistheorie ist vielleicht noch sensualistischer als die des Aristoteles. Eine wichtige Abweichung von Aristoteles liegt in der Physik vielleicht darin, daß er die aristotelische Definition des Raumes angriff mit dem Hinweis, daß der Raum nicht einfach als das Umschließende gefaßt werden könne, weil ja dann bei einer Bewegung des Körpers sich der Raum mit bewegen müsse. In der Lehre von den Elementen, von den Sphären und von Gott finden sich kaum Abweichungen gegenüber Aristoteles. Der Gegensatz des Potentiellen und Aktuellen, wie wir ihn bei Aristoteles erläutert haben, spielt auch bei Theophrast eine grundlegende Rolle. Seine

Ethik ist ebenfalls unselbständig, vielleicht legt er auf die irdischen Güter einen noch etwas größeren Wert als Aristoteles selbst.

Das eigentliche Verdienst Theophrasts dürfen wir einerseits in seiner feinen psychologischen Schilderung menschlicher Charaktere erkennen, andererseits in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten. Alle die durch die Jahrhunderte so beliebten Charakterschilderungen gehen bis zu einem gewissen Grad auf Aristoteles und Theophrast zurück. Denn daß dieser letztere seinerseits wiederum stark von Aristoteles beeinflußt ist, hat man schon lange gesehen. In der nikomachischen Ethik, ebenso wie in der Rhetorik gibt Aristoteles Bilder menschlichen Lebens, die dann Theophrast nur zierlicher abgerundet und ausgeführt und in vielen Stücken bereichert hat. Der Schmeichler, der Ruhmredige, der aufgeblasene Tor, der Abergläubische, der Geizige und Gewinnsüchtige, der Aufdringliche und viele andere Typen finden sich in Theophrasts Charakteren wie in einem Bilderbuch versammelt. Die jüngere griechische Komödie und die von ihr abhänige römische zeigen dieselbe Tendenz zur Erfassung des typisch Einzelnen auf sittlichem Gebiet.

Von allergrößter Bedeutung ist Theophrast für die Botanik geworden. Durch die Untersuchungen von Hugo Bretzl („Botanische Forschungen des Alexanderzuges“, Leipzig 1903) wissen wir, daß Theophrast zu seiner Ausarbeitung das Material benutzen konnte, welches der wissenschaftliche Generalstab Alexanders des Großen bei seinen Eroberungszügen im Orient sammelte. Diese Berichte, ursprünglich im Reichsarchiv zu Babylon niedergelegt, sind in Auszügen dem Theophrast zugänglich gemacht worden. Bretzl zeigt nun, wie Theophrast die Forderungen Alexander v. Humboldts für die Beschreibung neuer Vegetationszentren in meisterhafter Weise schon erfüllt hat; er beobachtet nicht nur die Vegetationsformen, sondern auch ihre Zusammenfassung zu Vegetationszentren und ihre Abhängigkeit vom Klima. Bei der Einteilung der Vegetationsformen bedient er sich besonders der Blattform (vgl. Bretzl a. a. O. S. 8 f.). Ganz vortrefflich sind seine Schilderungen einzelner Pflanzengattungen und Arten wie z. B. der Mangrove im Persischen Golf. Er hat die Bewegung der Tamarindefiederchen konstatiert und beschrieben usw. Daß er die Schwächen der Erkenntnis seiner Zeit teilt, darf uns nicht wundernehmen. Besonders über die Befruchtungsvorgänge herrscht bei ihm noch keine Klarheit. Wenn er ferner das gesamte Pflanzenreich in Bäume, Sträucher, Stauden und Kräuter einteilt, so ist er sich der Unsicherheit dieser Ab-

grenzung wohl bewußt. Er trennt die Wasserpflanzen von den Landpflanzen, die immer belaubten und die ihr Laub abwerfenden Pflanzen usw. (vgl. Zeller a. a. O. S. 844). Es ist nach Bretzls Untersuchungen sicher, daß Plinius in seiner Naturgeschichte in stärkster Abhängigkeit von Theophrast steht, wenngleich er viele Einzelheiten hinzugefügt hat.

Es werden zahlreiche Namen von Philosophen überliefert, die der älteren peripatetischen Schule angehört haben sollen, aber nur wenige derselben gewinnen für uns greifbare Gestalt und Bedeutung durch ihre Lehre. Fast alles ist nur fragmentarisch erhalten; immerhin genügt es, um uns in großen Zügen darüber klar zu werden, wohin die Entwicklung der Schule zielte. Phanias, Klearch, Duris, Praxiphanes bleiben für uns in nebelhafter Ferne. Deutlicher treten die Gestalten eines Strato, Aristoxenus, Eudemus und Dicäarchus hervor. Wenn der Schritt von Platon zu Aristoteles bereits eine Annäherung des Idealismus an den Realismus bedeutete, so kann man feststellen, daß nach Theophrast die sensualistisch-realistische Geistesrichtung immer mehr an Kraft gewann. Wir begreifen das aus der ganzen Zeitlage heraus leicht. Die schöpferische Periode des Griechentums neigt sich ihrem Ende zu: das Hellenentum beginnt dem Hellenismus zu weichen. In dem Zeitalter aber, welches wir als Hellenismus bezeichnen, herrscht in der Politik der mythische Machtgedanke, in der Kunst ein Verlangen, den Menschen wie er ist, darzustellen, und im großen und ganzen kann man den Geist der Kultur als einen sammelnden, sichtenden und zurückschauenden bezeichnen. Diese Tendenz der Forschung, das Gegebene gleichsam unter Dach und Fach zu bringen, machte sich schon bei Aristoteles geltend. Er sammelte Beschreibungen der bestehenden Staatsverfassungen; in seiner Metaphysik, Physik, Ethik usw. sind die Keime einer Geschichtsschreibung der Philosohie enthalten. Und selbst die naturwissenschaftlichen Bestrebungen, die er mit Theophrast teilt, gehen doch in erster Linie auf die Beschreibung des individuellen organischen Lebens aus. Nun finden wir alle diese Ansätze bei den Schülern fortentwickelt. Dicäarchus schrieb eine Kulturgeschichte Griechenlands, Aristoxenus betätigte sich nicht nur als Theoretiker der Musik, sondern scheint auch als der erste Geschichtsschreiber dieser Kunst angesprochen werden zu dürfen, wie er denn daneben auch Biographien der Philosophen verfaßt hat. Eudemus hat nicht nur eine Geschichte der Geometrie und der Arithmetik, sondern auch eine solche der Astronomie

verfaßt. Aus diesen Werken schöpfen wir hauptsächlich unsere Kenntnis der älteren Geschichte der exakten Wissenschaften in Griechenland.

Im übrigen haben wir schon darauf aufmerksam gemacht, daß sich dem Geist der aristotelischen Philosophie entsprechend ein konservativer Zug in seiner Schule geltend macht. Dies zeigt sich z. B. sogleich bei Eudemus. Es gibt nur einen Punkt, in dem er über Aristoteles wesentlich hinausgegangen zu sein scheint, und das ist seine Theologie. Nicht allzu verwunderlich darf es uns dünken, daß sich hier eine Art Mystik mit der sensualistisch-realistischen Denkart paart. Im Grunde genommen widerstreiten sich ja Sensualismus und Theologie prinzipiell. Es gibt hier also nur zwei Wege, um den Widerspruch aufzuheben, nämlich man schreitet zum konsequenten Materialismus fort und leugnet den Gottesbegriff — und auch dieser Weg ist begangen worden — oder man flüchtet sich in die Mystik, die dann auch die Natur ergreift. In der Logik und in der Physik scheint Eudems die sensualistischen Elemente der aristotelischen Philosophie beibehalten zu haben; in der Theologie und Ethik dagegen legt er ein weit höheres Gewicht auf den Gottesbegriff als das Aristoteles tat. So wollte Eudemus die Tugend, indem er bis zu einem gewissen Grad Aristoteles folgt, auf ursprüngliche Naturanlage zurückführen, aber die Naturanlage des Einzelnen sollte ihm Gott verliehen haben. Auch das Ziel alles Handelns und Denkens setzt er ausschließlich in das Erfassen und Erleben Gottes (Zeller a. a. O. S. 875).

Charakteristisch ist, daß Dicäarch nicht, wie Aristoteles, in der Theorie die Seligkeit der Seele fand, sondern das praktische Handeln höher einschätzte. Strato nun gar, der den Beinamen der Physiker trug, wollte nichts von dem außerweltlichen Gotte des Aristoteles wissen und setzte an seine Stelle (schon beinah im Sinne der Stoiker) die Natur. Die Auffassung der Welt als eines Organismus erschien ihm phantastisch, sie, die Natur, hat weder Sinn noch Gestalt (Cic. N. D. I, 13). Strato wich auch in den Einzelheiten der Physik vielfach von Aristoteles ab. Vor allem bekämpft er die aristotelische Auffassung des Zeitbegriffs; hier hat er wirklich einige originelle Ideen entwickelt. Aristoteles hatte die Zeit definiert als die Zahl und das Maß der Bewegung in bezug auf das Früher und Später. Mit dieser Definition kann sich Strato nicht befreunden. Es ist zwar etwas äußerlich gedacht, wenn er dem Aristoteles entgegenhält, daß in der Zahl ja gerade das Wesentliche der Zeit, nämlich der Fluß und die Bewegung fehle, aber tiefer greift es

schon, wenn er auch die Ruhe in den Begriff der Zeit aufgenommen haben will (Simpl. Phys. 187). Aristoteles hatte natürlich nicht gemeint daß Zahl und Zeit identisch sein sollten, sondern er verstand die Zahl hier in bezug auf das Maß der Bewegung. Aber wenn z. B. Newton das Beharrungsgesetz ausspricht: „Ein jeder Körper hat das Bestreben, in dem Zustand der Ruhe oder Bewegung zu verharren, in dem er sich befindet", dann sieht man, daß hier auch die Ruhe unter den Zeitbegriff fällt. Die eigene Definition, die Strato von der Zeit gibt, ist schwer verständlich. Er will sie nämlich aufgefaßt haben als das Quantum oder das Maß der Tätigkeit. Aber dann ist ja offenbar wieder nur die Bewegung, nicht die Ruhe berücksichtigt. Jedenfalls hat er streng unterschieden zwischen dem, was in der Zeit vorgeht und der Zeit selbst. Die Einzelheiten der Philosophie der älteren Peripatetiker weiter zu verfolgen, ist kaum lohnend. Es genügt, wenn man sich klar gemacht hat, wohin die ganze Richtung zielt. Endlich ist die peripatetische Schule bezeichnenderweise zu einer rein kommentatorischen Tätigkeit gelangt. Dies zu beschreiben, ist nicht mehr Aufgabe des vorliegenden Bandes.

Schlußwort.

Es mag uns erlaubt sein, zum Schluß noch einmal an das in der Einleitung Gesagte anzuknüpfen. Die Tendenz des vorliegenden Werkes lag darin, nachzuweisen, daß unsere großen Klassiker (Schiller, Goethe, Humboldt usw.) in ihrer Beurteilung der Blütezeit griechischer Philosophie und Kunst zwar insofern gefehlt haben, als sie das Ideal mit der Wirklichkeit verwechselten, aber uns doch dadurch unschätzbare Dienste geleistet haben, als sie (besonders Schiller) wenigstens dieses Ideal, welches die großen Geister Griechenlands beseelte, ohne daß es der einzelne Grieche erreichte, uns rein und richtig gezeichnet haben. Dieses Ideal aber erkannten sie in dem Ebenmaß der Natur und Kunst und in der in sich befriedigten Harmonie der Seele. Sokrates sucht es in der Einheit des Begriffs, Platon schaut es in der Wahrheit und Schönheit der Idee, und was diese beiden im Geiste erblickt hatten, verleihen ihre Schüler (Aristoteles und die Seinen) den Individuen der Wirklichkeit als innere Form. Aristoxenus knüpfte sogar wieder an die Pythagoreer an, indem er die Seele als eine Harmonie des Körpers erklärte. Man hat Goethe in seinem Alter den Griechen der Blüthezeit Athens verwandt gefunden; seine besten Biographen rühmen an ihm die „An-

schaulichkeit" seines Denkens. In der Tat, an dieser fehlt es den Philosophen, von denen wir gesprochen haben, nicht. Wenn Sokrates die Einheit des Begriffs zu demonstrieren versucht, so greift er kühn ins anschauliche Leben, und wo ers packt, da ist es interessant. Platon erhebt sich zur Schau des ewig Wahren, Schönen und Guten. Aber was er in seinem enthusiastischen Flug erblickt, sind nicht Schatten und Schemen, sondern vom Geist erzeugte, vom Geist beseelte Gebilde. Und wenn Aristoteles und Theophrast auf die Erde niederdeuten, das Geheimnis des natürlichen Geschehens, die Gestalten, das Werden und Wachsen der Organismen untersuchen, so schauen sie in dem sich entfaltenden Begriff das Gesetz der Natur gleichsam mit leiblichen Augen. Es geht nicht wohl an, hier mit Nietzsche ein apollonisches und dionysisches Element zu trennen. Im Enthusiasmus des dichterischen Rausches verliert Platon nicht die Besonnenheit des Wissenschaftlers; in der nüchternen theoretischen Weltbetrachtung des Aristoteles spürt man das Pulsieren des erregten Menschenherzens.

Eine Epoche der Geschichte der Philosophie ist abgelaufen. Soweit die Kräfte des Geistes zureichten, waren die Weiten der Welt durchschritten: Nach dem Zwischenspiel der stoischen, epikureischen und skeptischen Schule wandte sich die Seele der Menschheit von der Wirklichkeit dieser Welt ab und einem jenseitigen Sein erträumter Schönheit und Güte zu.

Namenregister.

